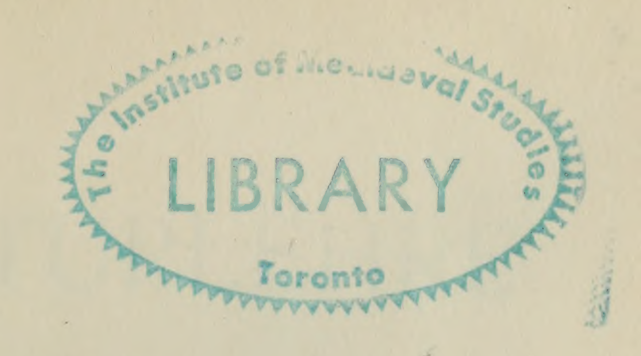
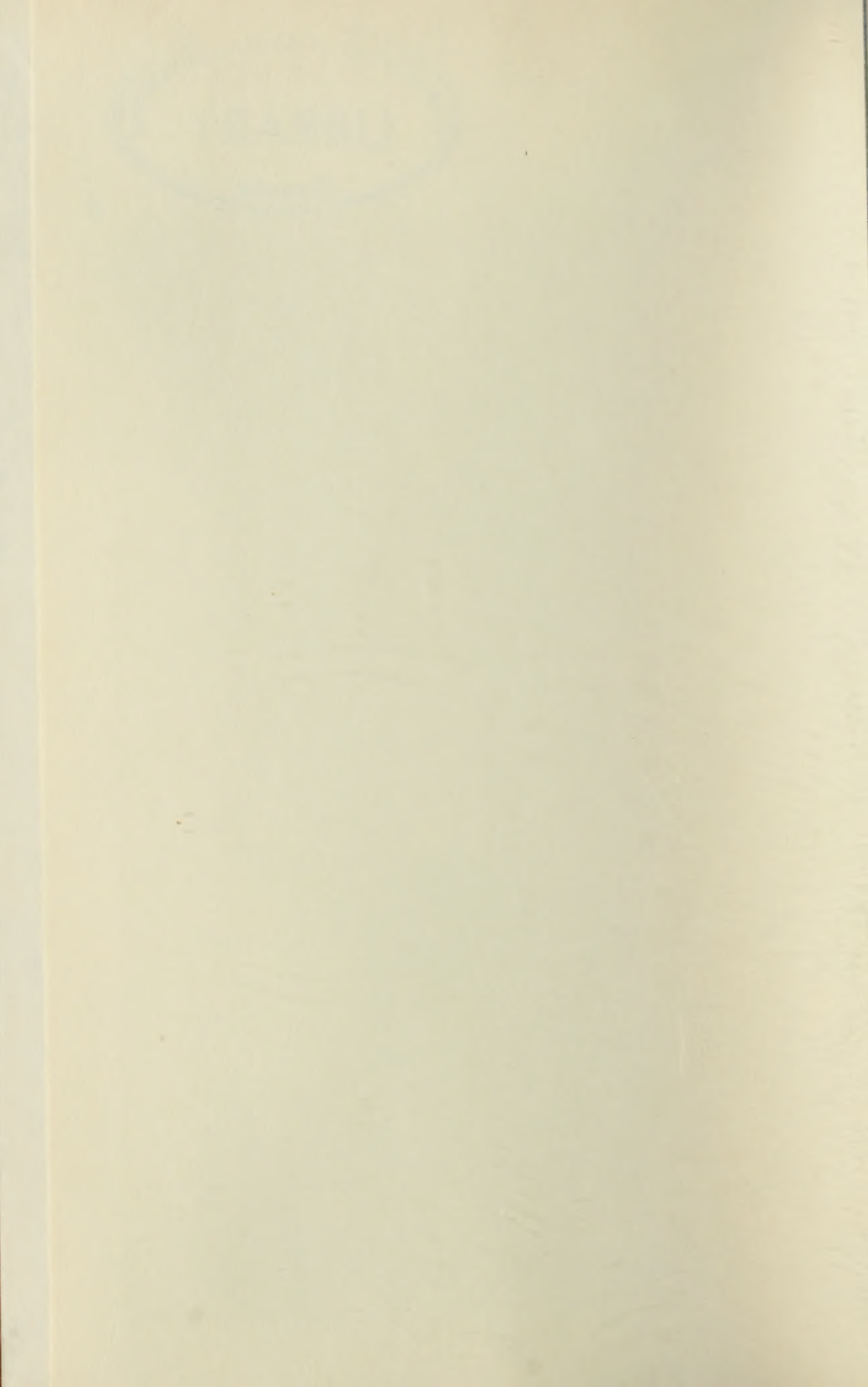






DIE NATURLEHRE BONAVENTURAS.

NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT

VON

K. ZIESCHÉ.

PROMOTIONSSCHRIFT.

FULDA 1908.
DRUCK DER FULDAER ACTIENDRUCKEREI.



Von der Hohen Philosophischen Fakultät der Kaiser Wilhelm-Universität zu Strassburg i. E. genehmigt am 1. August 1906.

EINLEITUNG.

Die theoretische Philosophie Bonaventuras ist in den hergebrachten Darstellungen der Philosophiegeschichte bisher recht kärglich bedacht worden. Wenn man die breiten Darlegungen, welche dem theoretischen Systeme Thomas' von Aquin in ihnen gewidmet werden, damit vergleicht, bekommt man kein ganz richtiges Bild von der Bedeutung, der Ausdehnung und systematischen Durchbildung der eigentlichen Philosophie des berühmten Franziskanerkardinals. Man neigt vielmehr alsdann zu der unrichtigen Auffassung, welcher die neuen Herausgeber der Werke des Heiligen mit Recht entgegengetreten sind [1], als ob Bonaventura eigentlich nur oder wenigstens vor allem Mystiker gewesen sei. Zu demselben Irrtume könnte die andere Tatsache führen, dass besonders die mystischen [2] und höchstens noch die mit ihnen nahe verwandten erkenntnistheoretischen Gedanken [3] Bonaventuras in neuerer Zeit einlässliche Darstellungen gefunden haben.

Die Wahrheit über die Lehre des berühmten Scholastikers ist aber die, dass Bonaventura in seinen eigentlich nur theologischen und asketischen Schriften seine Lehren auf einer eigentümlichen und systematisch durchgebildeten Philosophie aufbaut. Diese philosophische Lehre ist historisch recht bedeutsam; denn sie bedeutet für das Mittelalter die abschliessende systematische Zusammenfassung der wesentlich von Augustinus herfliessenden christlich-philosophischen Tradition. Bei Alexander von Hales, dem Lehrer Bonaventuras, erscheint sie noch unvollendet, bei Duns Skotus aber durch die systematische Opposition gegen den Thomismus bereits abgelenkt

[1] Op. Omn. Compl. tom. X p. 33 (ad Claras Aquas. 1902).

[2] W. A. Hollenberg, Studien zu Bonav. Berlin 1862. — C. Bram, der hl. Bonav. als Mystiker. Kathol. 1887.

[3] K. Werner, Die Psych. u. Erkenntnisl. d. hl. Bonav. Wien 1876. — Krause, Bonav. de Origine et Via cognitionis intell. etc. Inauguraldiss. Monast. 1868.

und unterbrochen, während Albertus (dieser freilich nur in seinen philosophischen Werken) und Thomas bewusstermassen andere Wege einschlagen.

Den Kern der in den Werken Bonaventuras, besonders in dem Sentenzenkommentar zerstreuten philosophischen Anschauungen bilden seine naturphilosophischen Lehren, welche die Anthropologie und einen Teil der Psychologie in sich schliessen. Eine geeignete Darstellung dieser grundlegenden philosophischen Lehren Bonaventuras besitzen wir, wie gesagt, aus neuerer Zeit nicht. Die von den neuen Herausgebern seiner Werke zahlreich angeführten älteren Gesamtdarstellungen seiner Lehre [1]), von denen sich eine Anzahl auch seiner Philosophie widmen, sind teils ungedruckt, teils ungemein schwer zugänglich. Ueber einzelne naturphilosophische Lehren Bonaventuras gibt ein zusammenfassendes Buch eines Franzosen [2]) einigen Aufschluss; auch da Civezza und mehreren anderen kann manches darüber entnommen werden [3]). Eine besondere Darstellung beabsichtigte Krause [4]); leider kam er durch den zugleich unternommenen Vergleich der bonaventurianischen Lehre mit dem Thomismus nicht recht zum Ziele, sodass das Buch den erwünschten vollständigen und zuverlässigen Aufschluss nicht gewährt.

Diesen zu vermitteln, habe ich mir nach einer früheren vorbereitenden Studie [5]) in vorliegender Schrift als Aufgabe gestellt. Ich ging dabei auf den gegenwärtig besten Text Bonaventuras selbst zurück und sah mich nur an einigen Stellen veranlasst, von anderen Gesagtes zu erwähnen und, wie ich meinte, richtig zu stellen. Ich wollte dabei nicht nur zur weiteren Bekanntmachung der Lehren Bonaventuras beitragen, sondern hoffe auch der eigentlichen philosophiegeschichtlichen Forschung dabei vorbereitend und erleichternd gedient zu haben, die sich in den letzten Jahren von verschiedenen Seiten her der Aufgabe genähert hat, dem Ursprung der Lehren des grossen Franziskaners nachzugehen. Dies zu tun, habe ich in vorliegender Arbeit nicht beabsichtigt, nicht nur weil ihr bestimmte räumliche Grenzen gezogen waren, sondern auch deshalb, weil die

[1]) l. c. tom. I p. LXIV sqq.

[2]) F. Prosper, La Scolastique et les traditions franciscaines. Amiens 1885.

[3]) Della vera filosofia e delle dottrine del ser. dott. s. B. Genova 1874.

[4]) Die Lehre d. hl. Bon. über d. Natur d. körp. u. geist. Wesen. Paderborn 1888.

[5]) Die Lehre v. Mat. u. Form bei Bonav. Phil. Jahrbuch d. Görresges. 13. Band. 1900.

zuverlässige systematische Erfassung und Darstellung der zentralen Natur der philosophischen Lehre Bonaventuras ihren eigenen Wert hat, der durch unterbrechende längere geschichtliche Exkurse nicht gefördert, sondern gefährdet schien. Ich begnügte mich also damit, in dieser Studie kurz auf die grossen historischen Zusammenhänge und erklärenden Parallelen zu verweisen. Jener andere historische Zweck erfordert eine eigene weitere Abhandlung, für welche die Methode zwar klar gegeben ist, die Quellen jedoch noch nicht ebenso leicht und vollständig fliessen.

I. Die Lehre von Materie und Form [1].

Allgemeines.

1. Von der Zusammensetzung der geschaffenen Substanzen im allgemeinen. Unter Substanz versteht Bonaventura in Uebereinstimmung mit seinen Zeitgenossen das für sich bestehende, abgeschlossene Ding; nicht in dem Sinne freilich, als ob es zu seiner Erhaltung nicht eines anderen bedürfe; in diesem Sinne wäre nach ihm nur das göttliche Sein Substanz zu nennen; vielmehr so, dass es nicht in einem anderen Dinge seinen Seinsträger hat [2]. In diesem Sinne können auch geschaffene Dinge Substanzen genannt werden.

Nach der Lehre Bonaventuras bestehen nun alle solche geschaffenen Substanzen, sowohl Körper als auch Geister, aus mindestens zwei Wesensteilen. Der erste ist ein völlig bestimmungsloses Etwas, das zu allem werden kann, und heisst Urstoff [3]; der zweite aber wird Form genannt [4], weil er dem Urstoff irgend eine Seinsbestimmung mitteilt. Beide Wesensteile sind wirkliche Dinge dieser Welt [5]. Vereinigt sich nun die Form mit dem Urstoff, so entsteht die Substanz [6], also ein Wesen, das individuell für sich bestehen kann, weil es vollständig und einheitlich ist [7]; darum nennt man

---

[1]) Die benutzten Stellen sind nach der Ausgabe von Quaracchi angegeben; wenn ohne Titel, stammen sie aus dem Sentenzen-Kommentar. „Schol." weist auf die dem Text angefügten Scholien der Herausgeber (Ignatius Jeiler und Hyazinth Deimel) hin.

[2]) I, 8. II, 1. 4. ad 3.

[3]) ***Materia prima.***

[4]) ***Forma substantialis.***

[5]) ***In Hexaem. Coll.*** II, 23.

[6]) Im Sinne von ***res permanens et per se stans***; vgl. II, 37. dub. IV.

[7]) II, 3. I, 1. 1. schol. II.

auch Materie und Form substanziale Prinzipien und ihre Vereinigung eine substanziale. Insbesondere ist festzuhalten, dass die Materie bei Bonaventura trotz ihres leicht irre führenden Namens die Grundlage des Seienden schlechthin und nicht bloss der ausgedehnten Substanz ist.

Nicht immer aber ist die Zusammensetzung der geschaffenen Dinge so einfach, dass sie aus nur zwei Wesensteilen bestünden. Es kommt vielmehr überaus häufig vor, dass der Urstoff, nachdem er bereits eine Form in sich aufgenommen hat, sich noch weiterhin nach einander von einer zweiten, dritten, ja noch mehr Wesensformen bestimmen lassen muss. Es fügt sich eben im Naturverlauf eine Seinsbestimmung zu der anderen hinzu, oder besser gesagt, in sie hinein. Eine selbständige Substanz also kann doch noch in der Lage sein, weitere Seinsbestimmungen zu empfangen. Sie braucht nicht zu bleiben, was sie ist, sondern kann noch zu etwas anderem werden. Darin gleicht sie dann dem Urstoff, der ersten Materie, die zu allem werden kann, weshalb man eine solche Substanz zweite Materie benennen darf [1]). Es gibt jedoch auch Substanzen, welche nicht in der Lage sind, weiterhin Seinsbestimmungen zu empfangen; sie begnügen sich, nicht ohne Grund, mit der ersten empfangenen, geben sie auch niemals wieder ab. Die anderen Substanzen dagegen, welche hinter der ersten noch weitere Seinsbestimmungen erhielten, können sie auch stufenweise wieder abgeben.

Die weiteren Formen teilen, wie die erste, ein Sein mit, und verbinden sich mit dem, was schon in dem Dinge an Sein vorhanden ist, innerlich zu einem einheitlichen Ganzen [2]). Man könnte sie, auf jene erste Form bezogen, spätere [3]) oder, wie schon gesagt, weitere Formen nennen. Bonaventura selbst tut das nicht [4]), nur für die letzte, das Ding endgiltig bestimmende oder vollendende Form gebraucht er einen eigenen, ebendies besagenden Namen [5]). Das will

---

[1]) Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus (Paderborn 1888), meint, die Substanz könne nach Bonaventura als zweite Materie nur noch Akzidentalformen, nicht aber neue, wahres Sein gebende Bestimmungen aufnehmen. Das ist unrichtig.

[2]) Ueber diese Eigenschaften der *forma substantialis* vgl. schol. II, 1 zu II, 3, I, 1, 1.

[3]) *Formae ulteriores.*

[4]) Nur einmal (IV, 4, I, dub. IV) sagt er *formae intermediae* dafür.

[5]) *Forma ultima* oder *forma ultima completiva;* vgl. II, 13, 2, 2, ad 5.

aber deshalb nicht bedeuten, dass er die weiteren Wesensformen nicht streng zu sondern wisse von den Akzidentalformen; diese verleihen dem Dinge nur äusserlich anhaftende Eigenschaften [1]).

2. Die Unselbständigkeit von Materie und Form. Alle selbständigen geschaffenen Dinge also sind aus der Materie und wenigstens einer Wesensform zusammengesetzt. Darum müsste jeder dieser beiden Teile selbst wieder aus Materie und Form bestehen, sobald man ihnen zuschriebe, dass sie selbständig existierten. Dann kämen wir aber nie zu einem Ende. Eine Erklärung nun, die uns ins Unendliche hinein auf die endgültige Lösung warten lässt, gibt in Wirklichkeit überhaupt keine Erklärung. Somit ist sie falsch [2]). Folglich ist es auch falsch, der Materie oder der Form eine selbständige Existenz für sich zuzuschreiben. Dasselbe ergibt sich auch, wenn man jedes Einzelne der beiden Prinzipien für sich betrachtet. Soll ein jedes derselben für sich existieren können, so muss es wenigstens die drei Bestimmungen an sich tragen, ein Einheitliches, metaphysisch Wahres, d. h. durch sich selbst Erkennbares, endlich ein Gutes zu sein; denn alles, was für sich existiert, trägt diese Bestimmungen. Nun hat aber die Materie diese drei Bestimmungen offenbar nicht, weil sie, wie sich gleich zeigen wird und schon gesagt wurde, eben völlig bestimmungslos ist. Also gehört sie sicher nicht zu den Dingen, welche für sich existieren [3]). Aber auch die Form für sich genommen nicht. Denn wir werden sofort hören, dass ja erst die Materie einem Dinge das feste und in sich abgeschlossene Sein vermittelt, welches es befähigt, selbständig zu existieren [4]). Wir müssen uns also beständig und mit aller Sorgfalt davor hüten, uns den Sachverhalt so vorzustellen, als könnten Materie [5]) oder Form [6]) jemals für sich bestehen, als seien sie in sich bestimmte Dinge [7]). Dass diese Wesensteile der Dinge für sich bestehen, ist vielmehr so undenkbar, dass selbst Gott es durch seine Allmacht nicht ermöglichen könnte [8]). Es schimmert aus diesen kategorischen Feststellungen deutlich die nicht klar bewusste Tendenz

---

[1]) II. 26. 1. 3. ad 4.

[2]) I. 8. 1. 1. op. 4.

[3]) II. 12. 1. 1. f. 4.

[4]) II. 17. 1. 2. c.; vgl. n. 8.

[5]) I. 19. II. 1. 3. f. 4; II. 12. 1. 1. c.; II. 18. 2. 3. f. 5.

[6]) II. 7; II. 2. 1. op. 6; II. 12. 1. 1. ad 5.

[7]) Im Sinne von *hoc aliquid*: II. 15. 1. 1. ad 2.

[8]) II. 13. 3. 1. c.

der Naturphilosophie des Bonaventura durch, sich davon frei zu machen, Form und Materie als reale Dinge anzuerkennen.

Form und Materie sind freilich an den Dingen etwas Wirkliches, für sich aber nur etwas von den Dingen Abstrahiertes. Sie selbst sind nicht Dinge, sondern in und an den Dingen, nicht zwar äusserlich, wie Akzidenzien, sondern irgendwie Bestandteile des durchaus einheitlichen Seins, wie wir es nun einmal zerlegen, da wir sehen, wie es nacheinander und aus einander wird[1]. Erst in dem Ganzen, welches die Wesensteile vereinigt bilden, gelangen sie dazu, zu existieren. Dafür kann man dann auch sagen, dass sie sich gegenseitig verursachen[2]: nicht so, als bewirkten sie einander, sondern dergestalt, dass beide eben in Wirklichkeit nur eines sind, und so das Eine des Anderen durchaus bedarf, um selbst zu sein[3].

3. **Ueber Seinsgehalt und Sein der Wesensteile.** Die beiden Wesensteile der selbständigen geschaffenen Dinge können also nicht wiederum selbständig für sich bestehen[4]. Daraus folgt aber, wie schon gesagt wurde, noch durchaus nicht, dass Materie und Form — wieder jedes für sich betrachtet — in den Dingen nichts Wirkliches seien[5]. Ist doch das Ganze, was sie in ihrer Vereinigung ausmachen, etwas Wirkliches; das beweist also, dass auch sie selbst

[1] Man kann nicht einwenden, dass die gleichzeitige Dominikanerschule ebenfalls in Abrede stellte, dass die Wesensteile der Dinge für sich existieren könnten, und sie dennoch als reale Teile der Dinge auffasste. Dass Bonaventura ihnen die Möglichkeit selbständiger Existenz abstreitet, bedeutet deshalb viel mehr, weil er durchaus keine für sich bestehenden Formen kennt, wie jene sie in Engeln und Menschenseelen annehmen. Will doch Bonaventura auch von Gott den Ausdruck Form nicht gebrauchen, ohne ausdrücklich zu bemerken, dass dieses Wort Form hier in einem ganz anderen Sinne steht (II. 12. 1. 1. ad 5. Cum enim dicitur: Deus est pure forme, aequivocatur nomen formae, quia non dicitur ibi forma, prout est perfectio materiae; sed forma nominat ibi essentiam, quae habet esse in omnimoda actualitate et completione et nullo modo potest pervenere ad alterius compositionem; vgl. III. 5. dub. II). Es hat dies also doch bei Bonaventura einen volleren Sinn.

[2] I. 19. II. 1. 3. op. 2.

[3] II. 1. I. 1. 1. f. 4; II. 12. 1. 1. f. 6.

[4] Im Sinne von *existere*.

[5] Im Sinne von *esse*. Man beachte zum Folgenden, wie Bonaventura trotz allen Ringens durchaus noch nicht klar darüber ist, dass Materie und Form keine realen Teile, sondern etwa zwei Betrachtungsweisen des einheitlichen Dinges seien, und nach beiden Seiten hin in der Ausdrucksweise gerecht zu werden sucht.

etwas Wirkliches sein müssen[1], sonst wäre eben die ganze Welt ein blosser Schein. Wenn man also auch die in den Dingen verwirklichte Materie[2] und Form[3] ein jedes für sich betrachtet, so findet man, dass auch jedes für sich einen gewissen Gehalt an Sein[4] hat[5], der von allen anderen Seienden unterschieden ist[6]; daher gibt es auch von jedem der Wesensteile eine göttliche Idee[7]. Freilich kann man den Seinsgehalt des einen Wesensteiles, der durch diese göttliche Idee ausgedrückt wird, niemals in Wirklichkeit von dem des anderen trennen, dass er in sich rein zur Darstellung käme. Nur in Gedanken kann man Materie von Form von einander sondern und dann jedes für sich betrachten. Aber siehe da, so innig sind Form und Materie auf einander angewiesen, dass man sie nicht einmal gesondert denken kann, ohne sie anders denken zu müssen, als sie in dem ganzen Dinge waren, das sie durch ihre Vereinigung bildeten[8]. Und das ist leicht einzusehen. Im Ganzen war ja der Seinsgehalt des einen Wesensteiles beeinflusst von dem des anderen; gerade dadurch machten sie eines aus, dass sie gegenseitig in einander eingingen. Hat man sie also gesondert, so muss man sich auch denken, dass dieser gegenseitige Einfluss aufgehört hat.

Daraus folgt denn, dass man jeden der beiden Wesensteile in doppelter Weise betrachten kann. Man kann eben jenen Seinsgehalt[9] ins Auge fassen, den sie nach einer gedachten Sonderung für sich haben würden[10]; man kann aber auch das tatsächliche Sein[11] untersuchen[12], welches sie haben, wenn sie mit einander vereinigt sind[13]. Aus ihrem eigenen Seinsgehalte z. B. fliesst es, dass sie darnach

---

[1]) In *Hexaem. coll.* IV. 10.

[2]) I. 36. 3. 2. c.; I. 37; I. 3. 1. f. 3; II. 1; I. 1. 1. ad 2; II. 3; I. 1. 3. c.

[3]) II. 1; I. 1. 1. f. 6; II. 7 dub. III; IV. 12; I. 2. 3. p. II. p. ad 1.

[4]) Im Sinne von *essentia*.

[5]) II, 7. II, 2. 1. ad 3.

[6]) I. 19. II. 1. 3. ad 6. Dieser Unterschied ist aber bei der Materie ein ihrem Wesen entsprechender unvollkommener, d. h. durch keine positive Bestimmung herbeigeführter (vgl. no. 5).

[7]) I. 36. 3. 2. c.

[8]) II, 7. II. 2. 1. ad 3; II, 30. 3. 1. c.

[9]) *Secundum se; secundum essentiam.*

[10]) II, 13. 2. ad 3.

[11]) *Secundum esse; secundum substantiam.*

[12]) II. 7. II. 2. 1. ad 3; II. 30. 3. 1. c.

[13]) Krause a. a. O. S. 7 meint irrtümlich, diese Unterscheidung sei bei der Materie dieselbe, wie jene andere der *materia prima* und *secunda*.

verlangen, mit einander vereinigt zu werden[1], sowie alles das, was sie in das Ganze hineinbringen. So bringt beispielsweise die Materie ihre völlige Unbestimmtheit[2] und Bestimmbarkeit[3], die Form ihre Bestimmtheit[4] und Unveränderlichkeit[5], welch letztere aber keine absolute ist, in das fertige Ding hinein. Ihr tatsächliches Sein aber ist natürlich alles das, was durch die innige Verbindung und durch die dadurch hervorgerufene gegenseitige Beeinflussung aus den beiden Wesensteilen wird, sobald sie tatsächlich in dem ganzen Dinge mit einander vereinigt sind[6].

So ergibt sich eine hübsche Einteilung der Untersuchung, an welche freilich Bonaventura sich niemals gehalten hat, da er ja sein ganzes philosophisches System nur in gelegentlichen Bemerkungen in seine im Sentenzenkommentar enthaltene Theologie eingestreut hat. Man kann nämlich versuchen, sich aus diesen zerstreuten Angaben Bonaventuras zunächst ein Bild zu machen, wie er sich den Seinsgehalt der Wesensteile nach seiner Angabe gedacht hat. Dann aber wird man aus denselben Quellen erheben und zusammenfassen müssen, was er über ihr tatsächliches Sein gesagt hat.

A. Vom Seinsgehalt der Wesensteile.

1. **Physische Einfachheit, Unveränderlichkeit und Geschöpflichkeit von Materie und Form.** Will man auf diese Weise zuerst den Seinsgehalt von Materie und Form näher bestimmen, so wird die erste Frage sein müssen, ob er nun in sich einfach ist, oder man noch weitere Teile in ihm zu unterscheiden hat. Bonaventura beantwortet diese Frage aus einem allgemeinen Grundsatz. Materie[7] und Form[8], so sagt er, sind, sofern man sie physisch, d. h. als Dinge, nicht als Begriffe betrachtet, offenbar nicht weiter zusammengesetzt, sie sind vielmehr in sich einfach wie ein Punkt. Denn wären sie zusammengesetzt, so müsste man sie, logisch oder

---

[1]) I. 37. 1. 3. f. 3.

[2]) I. 19. II. 1. 3. ad 5.

[3]) Schol. II, 3 zu II, 3. I, 1. 1.

[4]) II. 3. I, 1. 2. f. 2.

[5]) II. 13. 2. ad 3.

[6]) I. 3. I. 1. 3. f. 5 u. 6.

[7]) II, 2. II, 2. 3. c.; II, 3. I, 1. 2. f. 4.

[8]) II. 7. II. 2. I. op. 5 u. 6; II, 15. 1. 2. op. 2; III, 36. 1. 6. ad 5; IV, 12. I, 1. op. 2.

tatsächlich in ihre Teile auflösen können[1]; wenn nicht in Bruchstücke, so doch mindestens wieder in Materie und Form. Diese aber könnten dann offenbar selbst wieder Teile haben und so fort bis ins Unendliche[2]. Somit wäre man aber wieder auf einem Irrwege, da er bis ins Unendliche zum Fortschreiten zwänge, was unmöglich sei. Für die Materie hält Bonaventura noch eine Einschränkung dieser Bestimmung für nötig, damit sie ihre Eigenschaft als reine Seinsmöglichkeit nicht einbüsse. Ihre Einfachheit, sagt er nämlich, unterscheidet sich noch von der des Punktes[3]. Dieser ist eben etwas Bestimmtes, Einheitliches, was keine Teile hat. Die Materie hat zwar auch keine Teile, ist aber nichts Bestimmtes. Ihre Einfachheit fliesst also nicht aus irgend einer einfachen Bestimmung, die ihr anhaftet, sondern ergibt sich zugleich mit ihrer völligen Unbestimmtheit; sie ist also eine nirgendwie aktuelle, sondern eine rein negative. Diese Bestimmung ist offenbar nur denkbar, wenn man die Realität der ersten Materie in etwa aufgibt. Wenn nun auch die Wesensteile der selbständigen beschaffenen Dinge nicht wieder aus physischen Teilen bestehen, so findet sich dennoch in ihrem Seinsgehalte ein metaphysischer Unterschied. Man kann zwar weder mechanisch noch chemisch, wohl aber in Gedanken in ihnen unterscheiden. Da nämlich die Wesensteile niemals für sich bestehen können, sondern immer nur in Verbindung mit einander, so ist in ihnen immerhin noch zweierlei zu unterscheiden. Ihr eigentliches Wesen und die diesem Wesen anhaftende Eigenart, erst in dem anderen Wesensteile, mit ihm verbunden, zu existieren[4]. Die Wesensteile also sind nicht durchaus einfach[5], sondern nur in physischem Sinne. Diese scheinbare Spitzfindigkeit hat einen tieferen Sinn. Die vollendete Einfachheit ist eine Eigenschaft des Absoluten und soll darum der Materie in irgend welcher Weise abgestritten werden[6].

---

[1]) I. 8. I. 2. 2. ad 4. 5. 6.

[2]) I. 8. II. 1. 2. op. 4.

[3]) II. 3. I. 1. 2. op. ad 4.

[4]) I. 8. II, 1. 2. op. ad 4.

[5]) I. 26. 1. 1. ad 6.

[6]) Dieses Bestreben liegt nicht nur in der augustinischen Tradition des Mittelalters, aus welcher es Bonaventura übernimmt. Auch die neuplatonische Ueberlieferung schreibt dem höchsten Wesen allein die absolute Einfachheit zu und schliesst daraus auf die Zusammengesetztheit alles anderen; so Avencebrol. fons vitae IV. 6. p. 222. 24 sq., ed. Baeumker, Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. I. 4; vgl. auch Denkschrift d. kais. Ak. der Wiss. Phil. hist. Klasse, 25. Bd. (1876) S. 93 betr. Isaak von Stella.

Man hat also in dieser so spitz klingenden Unterscheidung einen Versuch vor sich, das Ueberfliessen der Eigenschaften der Materie in jene des Absoluten zu verhindern.

Aus der physischen Einfachheit der Prinzipien ergibt sich weiterhin ihre Unzerstörbarkeit. Denn wo immer im Naturverlaufe etwas zerstört wird geht dies daraus hervor, dass ein Ganzes sich in seine Teile auflöst [1]. Wenn nun aber der Seinsgehalt von Materie und Form Teile nicht mehr hat, so ist es zugleich klar, dass es unmöglich ist, ihn zu zerstören [2]. Auch akzidentelle Veränderungen [3] können weder an der Materie [4], noch an der Form [5] vorkommen, sofern wir abstrahierend ihren Seinsgehalt für sich in Betracht ziehen. Denn weder Materie [6] noch Form [7] können Akzidenzien an sich tragen, an denen sich jene Veränderungen vollziehen könnten. Denn Akzidenzien sind eine besondere Art von Bestimmungen am Sein, die Wesensteile aber haben für sich gar kein wirkliches Sein, sondern nur einen abstraktiven Seinsgehalt. Somit könnte der Seinsgehalt der Prinzipien nur noch der dritten möglichen Art der Veränderung unterliegen [8], nämlich der vollständigen Vernichtung [9]. Aber auch diese bleibt in Wirklichkeit von ihnen ausgeschlossen [10], denn die Natur kann nichts Bestehendes völlig vernichten [11]. Gott könnte es wohl, tut es jedoch nicht [12].

Da der Seinsgehalt der Wesensteile somit weder aufgelöst, noch auch ganz vernichtet werden kann, so kann er der Natur auch seinen Ursprung nicht verdanken. Denn er kann ja weder dadurch entstanden sein, dass man ihn aus Teilen zusammengesetzt hat [13], noch ist es denkbar, dass er von der Natur aus Nichts erschaffen worden

[1] I. 8. I. 2. 2. op. 5; I. 19. II. 1. 3. op. 3.

[2] Im Sinne des Schulausdruckes *corruptio*. II. 7. II. 2. I. op. ad 3. Die Form erleidet jedoch eine andere eigenartige Veränderung: sie tritt aus der realen Anlage (*ratio seminalis*) in die aktuelle Existenz und wieder zurück.

[3] Im Sinne des Schulausdruckes *variatio*.

[4] I. 2. 2. op. ad 1.

[5] I. 17. II. 1. 1. op. 1; IV. 12. I. 2. 3. p. 2. p. ad 1.

[6] In *hexaem. coll.* IV. 12; I. 8. II. 1. 3. dub. III. I. 19. II. 1. 3. I. 1.

[7] II. 12. 1. 1. I. 6.

[8] I. 8. I. 2. 2. c.

[9] Im Sinne des Schulausdruckes *versio*.

[10] II. 26. 1. 4. ad 6.

[11] II. 18. 1. 3. op. 6; II. 37. 1. 2. op. 5.

[12] Vgl. unten.

[13] II. 1. I. 1. 1. op. 6; II. 7. II. 2. I. op. 3; II. 15. 1. 1. c.

sei[1]). Denn im letzteren Falle hätte sie dann auch die Macht, ihn wieder zu vernichten. Darum können wir den Ursprung der Prinzipien, ihrem Seinsgehalte nach, nur auf Gott zurückführen. Materie und Form wurden von Gott erschaffen[2]) und werden von ihm im Dasein erhalten[3]). Damit lehnt Bonaventura ausdrücklich die Ewigkeit der Materie ab[4]).

So ist also der Seinsgehalt beider Wesensteile physisch einfach, unveränderlich und geschöpflich. Daneben geht aus ihrem Seinsgehalt endlich noch das hervor, dass sie nach einander verlangen[5]). Wie könnten sie, wären sie nicht aus sich auf einander hingeordnet, auf natürliche Weise zusammen nur Eins seien, wie könnten sie anders existieren.

2. Die Materie als absolute Potenz. Schon diese letzte Eigentümlichkeit im Seinsgehalt beider Wesensteile ist beiden zwar gegenseitig eigen, aber nicht mehr streng gemeinsam. Die Hinordnung der Materie auf die Form wird etwas anderes sein, als die Hinordnung der Form zur Materie. Solcher unterschiedlicher Eigentümlichkeiten des Seinsgehaltes der Wesensteile gibt es ausser den bereits besprochenen gemeinsamen noch mehrere. Denn der Seinsgehalt jedes der Prinzipien unterscheidet sich von allem anderen Seienden[6]), also auch von dem Gehalt an Sein im anderen Wesensteile. Der besondere Seinsgehalt der Materie erschöpft sich in ihrer völligen Potenzialität. Sie ist die reine Möglichkeit[7]), etwas völlig

---

[1]) II. 18. 1. 3. op. 6; II. 37. 1. 2. ad 5.

[2]) II. 7. II. 2. 1. op. ad 3.

[3]) I. 8. I. 2. 2. op. 5.

[4]) Das beweist wiederum, dass sich Bonaventura noch nicht davon losmachen kann, die Materie als irgendwie real zu denken; denn nur dieser ist, sofern man sie nicht wie Thomas von Aquin als Grundstoff des Materiellen, sondern als absolute Seinsmöglichkeit betrachtet, die Ewigkeit vom theistischen Standpunkte aus abzustreiten. Ist sie die rein abstraktive absolute Möglichkeit, ohne irgend welche Realität in sich selbst zu haben, so könnte sie auch von dem Scholastiker als ewig betrachtet werden und müsste es sogar; darum kommt auch Bonaventura an einer anderen Stelle, an welcher ihm wieder mehr jener rein abstraktive Charakter der Materie vor Augen tritt, ohne es selbst recht zu merken, bis nahe an die Meinung von ihrer Ewigkeit; vgl. weiter unten.

[5]) I. 1. 3. 2. ad 1.

[6]) I. 19. II. 1. 3. ad 6.

[7]) II. 1. I. 1. 1. op. 1; II. 3. I. 1. 3 op. 2. 3; II. 7. II. 2. 1. ad 2; II. 18. 1. 3. ad 4.

Unbestimmtes[1], aber dennoch in dem Dinge irgendwie Reales. Zu nichts irgendwie hingeordnet als zum Sein, ist sie ihrem Seinsgehalt nach auch durchaus gleichgültig dagegen, zur geistigen oder zur körperlichen Substanz gestaltet zu werden[2]. Die bekannten Begriffsbestimmungen, welche Aristoteles[3] und Augustinus[4] von der Materie geben, sind darum in aller Strenge von ihr zu verstehen.

Bonaventura begegnet sich hier mit der Anschauung Plotins, der ausgehend von seiner Emanationslehre, den aristotelischen Materialbegriff ebenso scharf durchgeführt hat. Plotin leitet die Materie wie Stoiker und Neupythogoreer aus dem Einen, wahrhaft Seienden, ab, aus dem sich zuerst der Nus, dann die unbestimmte Materie und die vielfachen Formen der Idealwelt, und schliesslich als ihr blosser Widerschein die sinnfällige Welt entwickelt. Diese Vereinigung platonischer und aristotelischer Gedanken in seinem emanatistischen Systeme führt Plotin mitunter unter dem Bilde des Lichtes durch: je weiter es sich entfernt von der Quelle, der es entströmt, desto schwächer wird es, bis es in der Materie der sinnfälligen Dinge in völlige Finsternis übergeht[5]. Diese Bezeichnung lässt sich aber auch aus einem anderen Grunde auf jene Materie anwenden. Sie entbehrt aller Bestimmungen, durch die sie die Vernunft eigentlich denkend erfassen könnte.

Es lässt sich eben an der Materie nichts anderes erkennen, als die reale Möglichkeit, von Formen irgendwie bestimmt zu werden[6]. Woher die Realität dieser Möglichkeit zu erkennen wäre, wird dabei niemals und nirgends gesagt. Es wird aber zugegeben, dass es schwierig sei, den Begriff einer realen reinen Möglichkeit zu fassen. Diese Dunkelheit, in welche sich der materielle Wesensteil seinem eigenen Seinsgehalte nach für unsere Erkenntnis hüllte, hat ihr darum auch bei Bonaventura den seltsamen Namen „Finsternis“ eingebracht[7].

[1]) I. 19. 2. 1. 3. ad 1; über ihre völlige Unbestimmtheit vgl. weiter unten.

[2]) Schol. 3 zu II. 3. 1. 1. 1.

[3]) Metaph. VII. 3. 1029. a. 20.

[4]) Conf. XII. c. 3. n. 3. non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus; non tamen omnino nihil, erat quaedam informitas sine ulla specie.“

[5]) cf. Baeumker, Das Problem der Materie in der gr. Philosophie. Münster 1890. S. 402 ff.

[6]) II. 12. 1. 1. c. „nam materia secundum sui essentiam est informis per possibilitatem omnimodam; et cum sic consideratur, ipsa formarum capacitas sive possibilitas est sibi pro forma.“

[7]) II. 3. 1. 1. 2. op. ad 5. Diese Dunkelheit und Schwierigkeit kommt daher, dass die Materie zu gleicher Zeit als blosse Möglichkeit und doch als

Die völlige Potenzialität der Materie ist aber doch in der Lehre Bonaventuras in doppelter Hinsicht beschränkt. Sie will nämlich keineswegs besagen, dass aus der ersten Materie unmittelbar alle nur möglichen Dinge werden könnten. Diese Möglichkeit ist vielmehr insofern beschränkt, als die formellen Bestimmungen der Materie, wenn deren mehrere sind, in einer gewissen Ordnung auf einander folgen müssen. Die Materie kann also irgend eine höhere Form nicht eher annehmen, als bis sie eine entsprechende niedere Form, welche sie zu jener höheren vorbereitet, angenommen hat [1]). In jenen Dingen ferner, in denen die Materie mit einer einzigen Form verbunden ist, kann sie sich niemals von dieser Form trennen, um alsdann eine andere aufzunehmen, weil sie, um sich von jener ersten zu trennen, sich aller Form entäussern müsste, was unmöglich ist. Das gilt zunächst von jener noch zu erörternden ersten Form, die den körperlichen Urstoff, die eigentlich naturphilosophische erste Materie zum Dasein bringt; es gilt auch für die Seelen und Engel, für diese freilich auch deshalb, weil eine so vorzügliche Form das Verlangen der Materie nach Bonaventura vollständig befriedigt. Aus letzterem Grunde sind nach Bonaventura auch die Himmelskörper unzerstörbar, welche die Natur des fünften Körpers tragen, wie es schon bei Aristoteles hiess; es ist aber nicht klar, ob die Himmelskörper nur eine einzige Form haben.

Die reine Möglichkeit der Materie meint Bonaventura auch, wenn er sie an vielen Stellen unendlich nennt [2]). Die verhängnisvolle Verwandtschaft einer derartigen Realität mit dem Absoluten, die sich hier sogar im Namen naiv ausspricht, und welche manche Denker zum Pantheismus geführt hat, wird im Anschlusse an diesen Namen von Bonaventura erörtert. Das soll nicht heissen, erklärt er, unendlich sei die Materie in dem Sinne, dass sie jeglicher Beschränkung und Begrenzung entbehre. Das sei nur bei Gott der Fall, weil der-

irgendwie wirklich auftritt, dass man also genötigt ist, zu versuchen, ein bestimmungsloses Sein zu denken, als wenn das Sein selbst keine Bestimmung wäre. „Wie aber etwas Vorbedingung, Substrat usw. sein könne, ohne überhaupt zu sein, ist nicht abzusehen.“ Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890. S. 251.

[1]) I. 44. 1. 1. ad 3; II. 9. 1. 3. ad 5; in *Hexaem. coll.* IV. 10. „unde insanum est dicere, quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo, quod sit dispositio vel in potentia ad illam, vel nulla forma interiecta.“

[2]) Im Sinne von *infinitus* oder *indefinitus*, d. h. ohne Bestimmung, nicht im Sinne von *immensus*.

selbe durchaus vollkommen oder vollendet sei[1]. Im völligen Gegensatze hierzu[2] sei die Materie deshalb unendlich, weil ihr jegliche Vollendung fehlt[3]. Für beides könnte man mit einer treffenderen Uebersetzung des im Lateinischen angewandten Ausdrucks besser „ungeendet" sagen: für Gott bedeutet es dann grenzenlos vollständig, sodass nirgends ein Ende; für die Materie grenzenlos unvollständig, sodass noch kein Ende. Das eine ist eine aktuelle, das andere eine potenzielle Unendlichkeit, sofern das Eine alles ist, das andere alles werden kann[4].

3. Folgeerscheinungen der absoluten Potenzialität der Materie. Die Materie hat ihrem Seinsgehalte nach endlich noch drei weitere Eigenschaften, welche jedoch aus der völligen Potenzialität der Materie eine eigentümliche Färbung gewinnen und darum im Zusammenhange mit jener ihrer Grundeigenschaft betrachtet, ja wohl gar in sie einbezogen werden müssen. Der Seinsgehalt der Materie ist, wie sich oben ergab, nach Bonaventura in dem Dinge etwas Wirkliches; er läss tzugestandenermassen noch durchaus nicht davon ab. Ist sie dies aber, so muss sie sich auch von allen anderen Dingen unterscheiden. Worin wird nun aber ihre Unterscheidbarkeit beruhen, da sie doch völlig unbestimmt und potenziell ist, also auch keine Merkmale an sich trägt, die zur Unterscheidung dienen könnten? Sie kann sich durch sich selbst offenbar in keiner bestimmten Weise, d. h. durch keine positive Bestimmung unterscheiden. So folgt also, dass gerade eben diese ihre völlige Bestimmungslosigkeit ihr als negatives Merkmal dienen muss, welches sie vor allen übrigen Dingen auszeichnet, weil diese sämtlich irgendwie bestimmt sind. Immerhin nennt Bonaventura diesen Unterschied einen unvollkommenen[5]. Es ergibt sich demnach hier, wie auch noch weiterhin, eine grosse dialektische Schwierigkeit, die für wirkliche Dinge allgemein üblichen Begriffe mit einem nur einigermassen denkbaren Sinne auf jene Materie anzuwenden. Bonaventura sucht diese

---

1) Im Sinne von *actus purus*.

2) II. 3. I. 1. 3. op. 3. 4.

3) Im Sinne von *ens sine ullo actu*: I. 19. II. 1. 3. c.; I. 35. 1. 5. sol. 4; I. 36. 3. 2. c.; I. 43. 1. 2. c.

4) Das Zweite ist offenbar des Ersten gedankliche Spiegelung und hat darum etwas von ihm: wird es also als wirkliches Ding genommen, so muss es schliesslich mit dem Ersten verfliessen.

5) I. 19. II. 1. 3. ad 6.

Schwierigkeit zu lösen, ohne dem in Wirklichkeit bereits mehr oder oder weniger abstraktiven Begriff, den er von der Materie hat, etwas von seiner Schärfe zu nehmen. Jene Materie, als blosse Abstraktion gefasst, lässt sich in der Tat von all den bestimmten Dingen, in denen sie enthalten ist, nur unvollkommen unterscheiden, weil sie selbst, als völlig unbestimmt, von dem ganzen Dinge, in dem sie verwirklicht ist, kein einziges wirklich seiendes Merkmal für sich in Anspruch nehmen kann. Sie ist eben nur die an sich ganz leere Seinsmöglichkeit des Dinges, die sich nur in Gedanken von ihm sondern lässt. So findet man gerade aus der scheinbar spitzfindigen Dialektik, welche das Materialproblem Bonaventura abnötigt, seine wahre Anschauung über die Materie heraus, dass sie eben doch nur eine Abstraktion ist, so sehr er sich bemüht, ihr auch für sich eine Art Wirklichkeit zuzuschreiben.

Aehnliches ergab sich schon oben[1]) bei der Einfachheit der Materie, auch sie erhält eine eigentümliche dialektische Umdeutung, welche aus der absoluten Potenzialität der Materie fliesst; ebenso endlich steht es mit ihrer Einheit[2]). Im Begriffe des numerisch Einen finden sich ganz allgemein zwei Merkmale: es ist in sich vollkommen begrenzt, und es ist innerlich irgendwie einheitlich oder gleich beschaffen. So ist z. B. ein Stück Metall einerseits vollkommen in sich begrenzt, und es ist andererseits in sich gleich, weil alle seine Teile gleich sind und zusammengehören. Ebenso ist ein Haus einmal in sich vollkommen begrenzt und zum anderen in sich einheitlich und gleich, eben insofern alle seine Teile zu diesem einen Hause gehören. Ebenso endlich ist eine Seele sowohl vollkommen in sich begrenzt und individuell abgeschlossen, als auch in sich einheitlich und gleich. Ist sie doch substanziell geistig und darum in allen ihren Kräften durch die Einheit des Bewusstseins innerlich zusammengefasst. Das erste Merkmal, welches im Begriffe der numerischen Einheit liegt, dass sie etwas voraussetzt, was begrenzt und in sich vollendet ist, widerspricht offenbar jenem Merkmale der Materie, dass sie nirgendwie begrenzt und abgeschlossen ist; es kann also nicht von ihr ausgesagt werden. Darum ist die Materie weder numerisch Eines wie ein Einzelding, noch so wie eine Art oder Gattung. Dagegen kommt der Materie das zweite begriffliche Merk-

---

[1]) Vgl. no. 4.

[2]) II. 3. 1. 1. 3. ad 2.

mal der Einheit, innerlich gleichartig zu sein[1], im höchsten Grade zu. Denn fände sich innerhalb ihres Seinsgehaltes auch nur der geringste Unterschied, so trüge sie doch mindestens eine Bestimmung an sich; das aber stünde sofort im Widerspruche dazu, dass sie völlig bestimmungslos zu denken ist. Die Einheit der Materie gründet sich also nur auf das zweite Merkmal des Einheitsbegriffes, in sich gleichartig zu sein; darum ist sie auch keine wahre und volle Einheit und muss einen eigenen Namen haben; sie ist die Einheit des innerlich völlig gleichartigen[2]. Immerhin genüge diese Einheit noch, um auszusagen, die Materie sei in allen Dingen numerisch eine[3].

4. Seinsgehalt und tiefere Natur der Form. Zu diesem Gehalte an Sein, welches sich nach Bonaventura in der Materie befindet, bildet der Seinsgehalt der Form einen starken Gegensatz. Sie ist vollkommen in sich bestimmt, unveränderlich[4]) und von allem anderen, was existiert, vollkommen, d. h. durch tatsächliche Merkmale unterschieden[5]). Sie unterscheidet sich also positiv von anderen Dingen, denn es ist ja der Form gerade eigentümlich, ein Ding zu bestimmen und dadurch von anderen zu unterscheiden[6]. Aber nicht nur jene Formen, welche verschiedenen Arten oder Gattungen angehören, sondern auch die gleichartigen Formen sind individuell von einander unterschieden[7], sei es, dass sie bereits tatsächlich das fertige Ding bestimmen, sei es, dass sie erst einer gewissen Anlage nach in dem Dinge verborgen sind[8]. In der zu körperlichen Dingen gewordenen Materie liegen nämlich die realen Anlagen verborgen, aus denen eine grosse Anzahl verschiedener Formen sich entwickeln können, wie sich die Rose aus ihrer Knospe langsam entfaltet[9].

---

[1] Quod habet partes omnes eiusdem rationis, ut aqua, et cuius quaelibet pars recipit praedicationem totius (II, 3. 1. 1. 2. schol. 1).

[2]) *Unitas homogeneitatis*; II. 3. 1. 1. 3. c.

[3]) Die dialektische Schwierigkeit dieser Ausführung schwindet wiederum sofort, wenn man erwägt, dass Bonaventura unter der ersten Materie eben doch nur die rein abstrakte Seinsmöglichkeit versteht. Die blosse Möglichkeit des Seins ist numerisch eine; und doch ist sie kein Einzelding, auch keine Gattung, sondern besitzt die Einheit einer Abstraktion aus vielen Dingen.

[4]) II. 13. 2. 2. ad 3.

[5]) II. 3. 1. 1. 2. f. 2.

[6]) I. 19. II. 1. 3. ad 1; I. 24. 1. 1. f. 1.

[7]) II. 15. 1. 1. ad 4; II. 18. 1. 3. f. 2; ib. f. 5; IV. 44. I. 2. 2. ad 4.

[8]) II. 15. 1. 1. c.

[9]) Vgl. unten.

Gleich bei dieser ersten Erörterung über den Seinsgehalt der Form muss wieder darauf hingewiesen werden, dass es sich ähnlich damit verhält, wie mit der Materie; auch die Form wird beständig auf der einen Seite für sich als ein wirkliches Ding betrachtet, auf der anderen Seite aber dringt die Erkenntnis durch und wird ausgesprochen, dass sie für sich genommen, eigentlich nur eine Abstraktion ist [1]). Real gefasst kann sie eben nur das irgendwie bestimmte Ding selber sein: diese Bestimmung zu abstrahieren, ist nur in Gedanken möglich. Davon gibt es jedoch in dem Gedankengange Bonaventuras eine scheinbare Ausnahme. Es vereinigen sich manchmal fertige Dinge mit einander, z. B. der Leib und die Seele des Menschen; es geschieht dies so innig, dass eine einheitliche Substanz, nicht etwa nur eine äussere Zusammensetzung, sich ergibt. Das eine Ding formiert, d. h. bestimmt das andere innerlich, so z. B. die Seele den Leib, sodass in diesem Falle fertige wirkliche Dinge, hier eben die Seele, Formen genannt werden müssen. Solche Formen können natürlich auch in Wirklichkeit für sich dargestellt werden, eben deshalb, weil sie keine blossen Formen sind, sondern schon für sich in der Materie begründete fertige Dinge. Diese uneigentlichen Formen also können ebensogut wie die schon mit einer ersten Form versehene Materie für sich bestehen. Blosse Formen aber sind substanziale Bestimmungen an und in den Dingen, die entweder wirklich oder der Möglichkeit nach in ihnen vorhanden sind; letzteres nämlich dann, wenn das Ding derart beschaffen ist, dass es jene Bestimmungen noch erhalten kann. Diese eigentlichen oder reinen Formen können also für sich nie in Wirklichkeit dargestellt werden. Wenn man sie auch nur als wirkliche Dinge für sich zu betrachten sucht und die gewöhnlichsten Bestimmungen auf sie anwendet, ergeben sich bei näherem Zusehen wiederum alle jene dialektischen Schwierigkeiten wie bei der ersten Materie. Bonaventura versucht diese Anwendung bei den Formen nur wenig. Das scheint darauf hinzudeuten, dass er sich in Bezug auf sie schon etwas weiter davon entfernt hat, sie als wirkliche Dinge zu betrachten [2]). Es haben ihn wohl seine eingehenden Untersuchungen über die Mehrheit der Formen in einem Dinge und über jene Formen, die der Anlage nach in einem Dinge vorhanden sind, davon abgeführt. Trotz alledem muss

[1]) Wieso das bei Bonaventura eine viel tiefere Bedeutung hat als bei anderen Scholastikern, siehe oben S. 6 Anm. 1.

[2]) Vgl. unten.

betont werden, dass er auch bei der Form niemals vollständig und ausdrücklich davon abgegangen ist.

5. Arten der Formen nach ihrem Seinsgehalt. Beide Gedankenkreise gehen daher durcheinander, wo Bonaventura es versucht, die Formen ihrem Seinsgehalte nach einzuteilen. Er unterscheidet verschiedene grosse Klassen von Formen. Die allerniedrigste, welche der Materie nur einen ungemein geringen Seinsgehalt mitteilt, ist die sogenannte erste Form, diese verbindet sich unmittelbar mit der ersten Materie zu einem überaus einfachen, nur der Lagerung nach verschiedenen körperlichen Wesen[1]. Dies ist der schon oben erwähnte körperliche Urstoff, aus welchem dann durch gesetzmässige Entwickelung seiner Anlagen alle übrigen Wesen der Erde entstehen, welche nicht für sich bestehende geistige Substanzen sind. Es vollzieht sich dies dadurch, dass eben jener körperliche Urstoff immer weitere substanziale Bestimmungen erhält, immer neue Formen beständig höherer Art in sich aufnimmt, deren Anlagen er in sich trägt, und die er darum natürlicherweise erhalten kann. Die niederen Arten dieser Formen gewinnen dabei selbst Ausdehnung, sofern sie eben körperliche Dinge bestimmen; an sich könnten sie freilich als durchaus einfache Entitäten keine Ausdehnung annehmen, wohl aber, sofern sie mit der Materie vereinigt sind[2]; andere bleiben unausgedehnt und darum ganz in jedem Teile des von ihnen bestimmten Körpers[3]. Zu letzteren gehören die Seinsprinzipien, welche den höheren Pflanzen und Tieren das Leben geben. Aus diesem Grunde nennt er dann besonders die Seelen der Tiere, an denen jene Eigenschaft, ganz in jeglichem Teile des Körpers zu sein, deutlicher hervortritt, geistige Formen[4]. Damit will er nicht behaupten, dass dieselben nach dem Untergange des Tieres für sich weiter existieren könnten, wie er es von den Menschenseelen nach dem Tode der Menschen lehrt. Denn sie bleiben reine Formen[5], die, wie oben gesagt[6], niemals für sich bestehen können. Er will damit nur sagen, das Leben ist eine Funktion auch des körperlichen Stoffes, auf welche man bei eingehender Betrachtung den Begriff der Geistigkeit in ge-

---

1) II, 13, 1, 2 c.

2) *per accidens.*

3) I, 8, II, 1, 3, ad 1, 2; II, 17, 1, 2, ad 5.

4) II, 15, 1, 1, op. 4.

5) II, 17, 1, 2, c.; II, 18, 2, 3, op. 5.

6) Vgl. no. 2.

wisser Weise anwenden muss, denn es setzt ein die natürlichen Kräfte ordnendes Prinzip in ihnen waltend voraus, das sich selbst bewegt, also sich selbst gegenwärtig ist, also in sich abgeschlossen ist, und nicht Teile ausser Teilen hat. Bonaventura steht eben darin vor der Tatsache, dass auch der körperliche Stoff der Erde in Pflanzen und Tieren eine im ganzen fortfliessende, im einzelnen auflebende und wieder erlöschende geistige Funktion, eben das Leben hat. Geistig zu sein, ist nach seinem System noch nicht notwendig damit verbunden, für sich selbst da sein zu können. Geistige Substanzialität ergibt sich für ihn vielmehr erst daraus, dass die allgemeine Seinsmöglichkeit, die erste Materie, unmittelbar und einzig durch eine g e i s t i g e Form zur Substanz bestimmt wird. Worin die Geistigkeit dieser besonderen Formen bestehen soll, sagt Bonaventura nicht unmittelbar, zeigt es vielmehr durch Beschreibung der Substanzen, welche aus ihnen resultieren. Dieselben sind durchaus unkörperlich[1]; während die körperlichen Substanzen in ihrer Quantität immer weiter teilbar sind, sind jene durchaus unteilbar, einfach, denn sie haben keine Quantität[2]; messbar und vergleichbar wären sie vielmehr nur nach der ihnen eigenen Kraft[3].

Es gibt also höhere Klassen von Formen, die sich ihrem höheren und eigenartigen Seinsgehalte zufolge mit der ersten Materie zu geistigen Substanzen verbinden. Dieselben sind, wie bei den Engeln, entweder schon für sich fertig und abgeschlossen[4], oder sie sind ihrer Eigenart entsprechend zwar schon für sich Substanzen, aber noch daraufhin geordnet, sich noch weiterhin mit bereits formierten, aber auch noch nicht abgeschlossenen und fertigen Körpern[5] zu vereinigen[6]; letzteres ist der Fall bei den Menschenseelen. Die selbständige Existenz der Menschenseele, welche sie auch nach dem Tode des Menschen behält, hängt somit nach Bonaventuras Ansicht nicht von einer besonderen, ihr anhaftenden, etwa aus ihrer Geistigkeit fliessenden Eigenschaft, sondern einfach davon ab, dass sie schon für sich aus Materie und Form besteht. Die Menschenseele ist also unsterblich[7].

---

[1] I, 36. 2. 1. ad 4. — [2] II, 1. II. 1. 2. op. 2.

[3] I, 19. 1. 1. 1. c. — [4] II, 8. 1. 1. 1 ad 5 u. c.

[5] II, 31. 2. 2. f. 5; II, 32, dub. V. — [6] III, 5. 2. 3. c.; IV, 17. I. dub. II.

[7] Sobald man die erste Materie nach dem eigentlichen Gedanken Bonaventuras als bloße abstrakte Seinsmöglichkeit betrachtet, fliesst dieser eigenartige Unsterblichkeitsbeweis Bonaventuras mit dem sonst bei den Scholastikern

6. Der Seinsgehalt der Formen als das Unterscheidungsprinzip der Dinge. Blickt man nun noch einmal kurz zurück auf alles, was Bonaventura über den Seinsgehalt der Materie und der Form angegeben hat, so wird man Folgendes zugeben müssen. Alle Unterschiede, welche sich in den fertigen Dingen vorfinden, kommen auf Rechnung des Seinsgehaltes der verschiedenen Formen [1]. Nichts davon ist auf den Seinsgehalt der Materie zurückzuführen, weil derselbe in allen Dingen völlig bestimmungslos und darum ganz und gar gleich ist. Darum ist die Materie auch an sich geeignet, in den Dingen eine ganz unbestimmt grosse körperliche Ausdehnung zu nehmen [2]; selbst aber ist sie nicht mehr geeignet dazu, zum ausgedehnten Dinge gestaltet zu werden, als ein unkörperliches Ding aus sich machen zu lassen [3], d. h. zum Geiste zu werden. Wenn man also auch von geistiger oder körperlicher Materie sprechen kann [4], so heisst das nur, aus dieser ist ein geistiges, aus jener ein körperliches Wesen durch entsprecheude Formen gestaltet worden. Und wenn man gar der geistigen Materie vor der körperlichen einen gewissen Vorrang einräumt, so bedeutet das lediglich, dass die Natur ihres zum Geiste formierten tatsächlichen Seins [5] nun tatsächlich Wesensteil eines höheren Dinges ist, als es der Fall wäre, wenn sie zum Körper geworden wäre. Ihr eigentlicher Seinsgehalt [6] ist in beiden Dingen derselbe, weil er in allen möglichen Wesen durchaus derselbe ist [7].

B. Vom Sein der Wesensteile im fertigen Dinge.

1. Das gegenseitige Verlangen der Wesensteile als Prinzip ihrer Vereinigung. Es erhebt sich nun die zweite Frage.

üblichen zusammen. Die Seele besteht nach ihm aus der ersten Materie und einer einzigen Form. Daher kann sie nicht zerstört werden, sonst müsste die Materie und auch die Form nachher für sich existieren, was unmöglich ist, mit anderen Worten: Die Seele ist eine ganz und gar einfache Gestaltung der abstrakten Seinsmöglichkeit: man kann also weder diese Gestaltung, noch die Seinsmöglichkeit für sich darstellen oder eines von dem anderen trennen, weil beide nur Abstraktionen sind. Die anderen Scholastiker sagen dafür unmittelbar, die Seele ist etwas durchaus einfaches, kann also nicht in Teile aufgelöst werden.

[1]) I. 24. 1. 1. f. 1; II. 3. 1. 1. 3. f. 1. — [2]) II. 2. 1. 1. 2. c.

[3]) II. 3. 1. 1. 2. op. ad 4; II. 30. 3. 1. c. — [4]) II, 15. 1. 1. c.; ib ad 2.

[5]) Im Sinne von *substantia materiae*; II. 15. 1. 1. c.

[6]) Im Sinne von *essentia materiae*.

[7]) II, 2. II. 2. 3. c.

wie man jenes Sein der Prinzipien, welches sie in den fertigen Dingen tatsächlich gewinnen, bestimmen könnte. Man kann dafür auch fragen, wie das Ganze zustande kommt und welcher Anteil daran jedem der Wesensteile zufällt. Es wurde nun schon mehrfach im Laufe der Erörterungen gesagt, dass das fertige Ding dadurch gebildet wird, dass sich die beiden Wesensteile zwanglos und natürlich mit einander vereinigen, weil sie eben gegenseitig danach verlangen, mit einander verbunden zu werden [1]. Es war ja schon oben ausgesprochen worden, dass die Materie ihrem Seinsgehalte nach darnach verlangt, mit der Form vereinigt zu werden, die Form aber das gleiche Verlangen nach der Materie hat. [2]. Werden also die Prinzipien mit einander vereinigt, so schliessen sie sich ihrer Natur entsprechend zwanglos und ohne Vermittelung eines dritten Wesens unmittelbar zusammen. Das geschieht bei jenen Wesen, die aus der ersten Materie und nur einer Form bestehen, offenbar schon im Augenblicke der Erschaffung [3]. Denn sonst müsste man annehmen, die Wesensteile würden jedes für sich erschaffen, existierten also auch, sei es auch nur eine beliebig kurze Zeit, für sich: dies aber ist durchaus unmöglich. Andere Formen, welche zur ersten hinzukommen, können sich auch später, nämlich im Laufe des natürlichen Werdens und Vergehens der Dinge eingliedern. Sie haben deshalb nicht vorher für sich zu existieren brauchen, was sie ja gar nicht gekonnt hätten, weil sie schon, vordem sie verwirklicht wurden, der Anlage nach in jenem Dinge verborgen waren. Sie setzen auch für diese nach der Schöpfung eintretenden weiteren Vervollkommnungen der Dinge keine für sich bestehende erste Materie voraus; denn sie vereinigen sich ja mit fertigen Dingen, die nur in übertragenem Sinne Materie genannt werden. Was aber die erste Materie mit ihrer ersten Form und das fertige Ding mit allen seinen späteren Formen fest zusammenhält, das ist der Umstand, dass sie gegenseitig nach einander verlangen [4]. Bonaventura geht nirgends auf die tieferen Gründe dieses „Verlangens" zurück, weil er überall die genaue Bekanntschaft mit Aristoteles voraussetzt, aus dessen Darlegungen jener anthropomorphisierende Ausdruck psychologisch erst verständlich wird. Bei ihm wie bei Aristoteles ist nämlich die Form

---

[1] I. 37. I. 1. 3. aff. 3; II. 17. 1. 2. ad 6 II. 37. 1. 2. op. 5.

[2] Vgl. no. 3. 4.

[3] II. 12. 2. 2. f. 4; II. 15. 2. 3. c; II, 15. dub. IV.

[4] Im Sinne von *appetitus*.

der Materie gegenüber das Vorzüglichere[1]) und daher, menschlich ausgedrückt, etwas das Verlangen Reizendes[2]). Bonaventura sagt darüber nur ganz kurz, aber dasselbe meinend, dieses Verlangen der Wesensteile nach einander fliesse aus ihrem Sein. Wie dieses selbst verdankt es seine Existenz der erhaltenden Gegenwart des Absoluten[3]). Wollte also Gott naturgemäss die Verbindung der Wesensteile lösen, so könnte er es nur dadurch, dass er ihr gegenseitiges Verlangen aufhöbe[4]). Ebenso kann eine höhere Form bewirken, dass sich das Verlangen der Materie nach einer niederen, mit ihr verbundenen Form von dieser ab- und eben jener höheren Form selbst zuwendet; denn die Natur strebt immer nach Verwirklichung der höheren Seinsmöglichkeiten[5]). Wenn dagegen die allerhöchste Form einer Art, die das natürliche Verlangen der Materie vollständig befriedigt, weil sie nun nach einer noch höheren Form nicht mehr verlangen kann, mit ihr vereinigt ist, so ist die Natur nicht imstande, diese höchste Form von ihrer Materie loszulösen, es kann eben keine andere noch höhere Form jener höchsten das Verlangen der Materie abwendig machen, und es bleibt darum die Materie, welche derartige Bestimmungen an sich trägt, für immer dem Wechsel des geschöpflichen Werdens und Vergehens entzogen[6]). Auf diese Weise entstehen dann jene Wesen[7]), welche zwar zusammengesetzt, aber trotzdem unzerstörbar sind[8]). Für die Unzerstörbarkeit von Engel- und Menschenseele wird ausserdem der schon oben erwähnte Grund angeführt, dass sie nur eine einzige Form tragen, eine Auf-

---

[1]) Phys. I, 9, 192 a 16—17; de gen. an. II, 1. 732 a 3—4.

[2]) Phys. I, 9, 192 a 17.

[3]) I, 37. I, 1. 2. f. 3; I, 37. I, 1. 3. aff. 3.

[4]) II, 19. 1. 1. ad 1.

[5]) II, 15. 1. 2. ad. 6.

[6]) In diesem Sinne spricht Bonaventura von einer *materia immutabilis*. Vgl. über Entstehung dieser Anschauung Baeumker, Problem der Materie in d. griech. Philos. Münster 1890. S. 245; vgl. auch: Avencebrol, fons vitae, ed. Baeumker (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, 2) I. 17, 28 sq.: „Certe uerum est caelum et elementa unum corpus esse, quia utraque in quantitate conueniunt; excepto hoc quod differentia caeli et elementorum non ex hac parte accidit, sed ex ea uidelicet quod corpus caeli non recipit qualitates elementorum nec recipit generationem et corruptionem, et quod forma caeli diuersa est a formis elementorum.“

[7]) Angelus, anima rationalis, corpus caeleste, corpus gloriosum.

[8]) II, 19. 1. 1. c.; II, 19. 3. 1. op. 4.

lösung bis auf die erste Materie zurück aber undenkbar ist, weil weder diese noch eine blosse Form für sich bestehen könnten.[1]).

2. Die nähere Art der Vereinigung der Wesensteile. Es wird ferner noch ausdrücklich erwähnt, dass die Vereinigung der Wesensteile eine unmittelbare ist[2]). Sie werden also nicht etwa durch ein Drittes mit einander verbunden, wonach sie beide Verlangen trügen. Sie verlangen vielmehr unmittelbar Einer nach dem Anderen und ergreifen und durchdringen sich daher auch unmittelbar. Darum haften sie auch dem entstehenden Ganzen nicht irgendwie äusserlich an, oder bilden es wie zusammengefügte, d. h. aneinander gesetzte oder durcheinander gemischte Teile, sondern bewirken es in seinem Innersten[3]), sodass gewissermassen jeder einzelne der beiden Wesensteile sowohl nichts als auch das Ganze des neuen Dinges ist. Darum ist eben dann dieses Neue ein durchaus einheitliches Ding[4])

3. Die Materie als abgeleitetes Prinzip der Substanzialität aller Dinge. Bonaventura setzt nun weiter auseinander, in welcher Weise die Materie das Prinzip der Substanzialität ist; denn das Substanzsein ist es, was sie bei der Bildung des neuen Wesens in einer eigenartigen Weise verleiht. Sie gibt dem Dinge in ihrer Weise feste[5]), in sich abgeschlossene[6]) und ununterbrochen fortfliessende[7]) Existenz[8]): sie verleiht in ihrer Art dem Dinge das selbständige Sein[9]); oder ist das nicht eben nach Bonaventura das Substanzsein[10]), dieses beständig fortfliessende und selbständige Sein[11])?

---

[1]) Auf diese Weise ergibt sich dann der leicht irreführende Satz: materia spiritualis non est nata sustinere formas corporales (II. 3. 1. 1. 2. c.), weil eben empirisch die einmal zu geistigen Wesen konstituierte Materie (materia spiritualis) niemals mehr zu körperlichen Dingen verwendet werden kann.

[2]) I. 26. 1. 1. ad 6; II. 1. II. 3. 2. ad 3.

[3]) I, 37. I, 1. 3. aff. 3.

[4]) II, 3. I. 1. 1. f. 4. Man merkt an dieser Stelle wieder den tieferen Gedanken Bonaventuras hindurch. Die Begriffe Materie und Form erfassen nach ihm dasselbe Ding von zwei Seiten und können nur mit grossen Denkschwierigkeiten als reale Dinge in die Erörterung hineingezogen werden.

[5]) II. 3. 1. 1. 2. c.; II, 12. dub. I.

[6]) II. 17. 1. 2. c.; II, 13. 2. 1. ad 4.

[7]) II. 3. I, 1. 2. c.

[8]) II, 17. 1. 2. c.

[9]) II, 3. I, 1. 3. f. 4; II. 3. 1. 1. 2. c.; im Sinne von *actus subsistendi.*

[10]) II. 37. dub. IV.

[11]) Im Sinne von *esse permanens et per se stans.*

Somit sieht also Bonaventura ganz sicher in der ersten Materie das Prinzip der Substanzialität, und keine Substanz kann darum der ersten Materie entraten. Die Art und Weise aber, in welcher Bonaventura seine Materie den Dingen das Substanzsein mitteilen lässt, ist eine ganz besondere. Er geht dabei von dem alten aristotelischen Satze aus, dass in jeder Gattung ein erstes sich finden lasse, das den Gattungsinhalt in vollkommenster Weise darstelle und in irgend einer Weise in allen, der Gattung angehörigen Dingen verwirklicht sei, sodass man es das Mass dieser Gattung nennen könne[1]). Es ist hier nicht der Ort, diesen fremdartig anmutenden Satz, eine Nachwirkung der platonischen Ideenlehre, näher zu erörtern. Bonaventura versucht es nun, ihn auf jene allergrösste Gattung, nämlich auf den Kreis der selbständig existierenden Dinge anzuwenden; denn diese bildeten, wenn man sie alle mit einem Blicke übersieht, nicht nur logisch, sondern auch in der Wirklichkeit eine grosse Gattung[2]), will sagen, die Gesamtheit der geschöpflichen Substanzen. Welches ist nun, so fragt er, in dieser übergrossen und besonders wichtigen Gattung jenes Erste, gewisserweise ein Mass abgebende? Er findet dafür nichts Anderes als die erste Materie[3]). Wie aber, wendet sich Bonaventura selbst ein[4]), kann gerade die Materie das Mass in der Gattung der Substanzen abgeben sollen, da sie doch das Unscheinbarste unter dem Seienden, ja fast ein Nichts ist? Ist sie doch eigentlich selbst noch gar keine Substanz, sondern nur erst in gewissem Sinne[5]), sofern sie Substanzbildnerin ist. Nun sollte doch aber gerade jenes Mass einer Gattung immer das vollkommenste unter den Dingen sein, die ihr angehören. Er löst diesen schlimmen Einwand, indem er darauf hinweist[6]), dass allerdings das eigentliche Mass in der Gattung der geschöpflichen Substanzen die absolute Substanz sei, welche also streng genommen ausserhalb der Gattung stehe[7]), da sie eine ganz andere Art des Seins darstelle. Es sei also hier der Fall, dass eine gewisse Substanz, eben die des Absoluten, sich massabgebend, d. h. sich selbst irgendwie verwirk-

---

[1]) Bonaventura beruft sich (II, 3. I, 1. 2. f. 2) dafür auf Met. X (c. 2. 1054 a. 9. sqq.). Vgl. Met. *α* 1. 993 b. 24 sqq.

[2]) II, 3. I, 1. 2. f. 2.

[3]) II, 3. I, 1. 2. f. 2.

[4]) II, 3. I, 1. 2. op. 6.

[5]) *Per reductionem;* cf. II, p. 48. Anm. 1.

[6]) II, 3. I. 1. 2. sol. 6.

[7]) Sie sei also *mensura extra genus.*

lichend — nämlich durch Schöpfung — zu ganz andersartigen Substanzen in Verbindung setze. Es sei nun aber innerhalb dieser Gattung der geschöpflichen Substanzen eine gemeinsame Disposition eben für jene in die Gattung einfliessende Wirkung des Absoluten anzunehmen, ein Mass der Gattung innerhalb ihrer selbst. Das heisst einfacher gesagt: es ist in allen den Dingen, welche von Gott geschaffen werden, eine gewisse gemeinsame Seinsmöglichkeit anzunehmen, und in diesem Sinne ist die Materie das Prinzip der Substanzialität oder die Grundlage der selbständigen Existenz aller Dinge [1]). Das ist nicht so aufzufassen, als ob sie den Geschöpfen das Sein verleihen könnte, was sie selbst nicht hat, sondern in dem Sinne, dass sie als Disposition dient für die Verleihung der Subsistenz an die Geschöpfe von Seiten des Schöpfers [2]). Sie eignet sich darum so vorzüglich, als Disposition für jenen gleichmässig fortfliessenden göttlichen Einfluss der Seinsmitteilung zu dienen, weil sie in allen Dingen beständig gleichartig und unveränderlich ist [3]). Daher führt Bonaventura diese Aufgabe der Materie auch auf ihre Unzerstörbarkeit zurück [4]).

4. Die Form als Prinzip der Essenz der Dinge. Die erste Materie ist also für Bonaventura die Möglichkeit zu geschöpflichen Substanzen, die Möglichkeit, dass Substanzen geschaffen werden. Nun ist aber erfahrungsgemäss die Substanz, welche durch die Verwirklichung dieser Möglichkeit in Erscheinung tritt, immer von einer bestimmten Art. Materie und Form, wieder in der scholastischen Sprache Bonaventuras zu reden, bilden in ihrer Vereinigung ein bestimmtes Ding. Dasselbe hat nicht nur die Eigentümlichkeit, selbständig zu sein [5]), sondern ist auch inhaltlich [6]) irgendwie bestimmt [7]). Ersteres ist ihr in gewisser Weise von der Materie verliehen worden; letzteres lässt sich nicht auf Rechnung der Materie setzen, welche inhaltlich selbst ganz unbestimmt ist. Somit muss es auf eine

[1]) II. 17. 1. 2. c.

[2]) Nach dieser Darlegung kann man trotz aller gegenteiligen Ausdrücke Bonaventuras nicht mehr annehmen, er habe diese Seinsmöglichkeit der Geschöpfe, die doch eben nur eine in Gedanken vorgenommene Spiegelung der Schöpferkraft des Schöpfers ist, für eine Realität angesehen.

[3]) Vgl. no. 1.

[4]) I, 19. II, 1. 3. op. 3.

[5]) Im Sinne von *actus existendi (quo est)*.

[6]) Im Sinne von *actus essendi (quod est)*

[7]) II. 17. 1. 2. c.

Wirkung der Form zurückgeführt werden [1]). Daher sagt man dann, die Form bestimmt innerhalb der Gattung Substanz ihre nähere Art, oder — ganz allgemein — sie bestimmt die Art [2]). Wo mehrere Formen vorhanden sind, bestimmen sie dann fortschreitend die Unterarten. Auch dann aber kann man sämtliche Formen eines Dinges wenigstens logisch zu einer Gesamtform [3]) zusammenfassen [4]). Diese gibt dann dem Dinge die Gesamtheit seiner Seinsbestimmungen und heisst darum kurz das Sein [5]) desselben [6]); sie umfasst logisch genommen die Fülle seiner Begriffsmerkmale und kann darum auch sein Begriff [7]) genannt werden [8]), der innerhalb der Gattung der Substanzen dann den Artbegriff eben dieses Dinges ausmacht. Diese Vermengung logischer und metaphysischer Kategorien geht zuletzt bis auf die Umdeutung zurück, welche Aristoteles am platonischen Begriffe der Idee vornahm. Die Idee eines Dinges, welche als das Bleibende und begrifflich zu Erfassende in ihm von Plato in eine überirdische Realität versetzt wurde, setzte Aristoteles als Form in das Ding selbst zurück. Da sich aber bei Bonaventura jene wesentliche Bestimmtheit eines Dinges aus dem Zusammenwirken mehrerer realen Formen ergibt, so ist eben seine logische Gesamtform meistenteils, wie noch zu erörtern, nur eine in Gedanken erfolgende Zusammenfassung von jenen seinen verschiedenen einzelnen Seinsbestimmuugen oder realen Einzelformen, die sich nicht stets auf gleiche Weise mit einander verschmelzen. Damit ist dann die einzelne reale Form oder Seinsbestimmung ein Teil jenes in Gedanken gebildeten vollständigen Artbegriffes [9]).

5. Das Individuationsprinzip in den Dingen. Es wird somit als fester Grundsatz aufgestellt, dass die Form es ist, die jenes selbständige, von der Materie in ihrer Weise verliehene Sein inhaltlich bestimmt. Daraus folgt für das Ganze der Lehrmeinungen des

---

[1]) II. 3. 1, 1. 2. c.; II. 17. 1. 2. c.

[2]) II, 12. dub. I.

[3]) Im Sinne von *forma totius*.

[4]) II. 18. 1. 3. c. „Illam autem dicunt esse formam totius, quae quidem dat esse toti, et haec dicitur essentia rei, quia totum esse complectitur; et hanc formam considerat metaphysicus.“ III, 2. 2. 3. c.

[5]) Im Sinne von *essentia*.

[6]) II. 18. 1. 3. c.

[7]) Im Sinne von *species*.

[8]) II. 1. II, 3. 1. c.

[9]) *Pars formalis speciei;* II, 1. II, 3. 1. c.

Bonaventura eine weitere, nicht unwichtige Feststellung über das Individuationsprinzip. Die Problemstellung und ihre Lösung in dieser vielumstrittenen Frage war damals eine sehr mannigfache. Der spätere Scotus [1]) zählt allein hinsichtlich der körperlichen Substanzen eine Reihe verschiedener Meinungen darüber auf. Während einige das Naturding als individuelles Einzelding ohne weiteres gegeben sein lassen, oder seine Individualität mit Durandus aus seiner aktuellen Existenz ableiten wollen, schreiben sie andere in verschiedener Weise der Materie *(materia prima)* zu. Zu ihnen gehört Thomas von Aquin, der in der individuierten Materie die Wurzel der Individuation der Form erblickt. Scotus selbst nimmt seinerseits eine besondere Form an, die sich dem an sich fertigen Wesen zum Zwecke der Individuation noch anfüge. Dies tut Bonaventura nicht, kann aber auch in der Materie allein nicht die Ursache erblicken, welche die Ausgestaltung der an sich allgemeinen Form [2]) zum Einzeldinge herbeiführe; die Materie allein kann also nicht das Individuationsprinzip sein. Das geschaffene individuelle Einzelwesen gehört doch notwendig schon einer untersten Art in der Gattung der Substanzen an, welche inhaltlich bereits stark bestimmt sein muss. Darum kann unmöglich die Materie allein, welche ganz ohne jede inhaltliche Bestimmung ist, die Individuation herbeiführen. Sie ist vielmehr ihrem Seinsgehalte nach ganz gleichgültig dagegen, ob sie zu diesem oder jenem oder einem dritten jener Einzeldinge derselben Art gestaltet wird. Daher lehrt Bonaventura, das geschaffene Einzelding [3]) komme dadurch zu Stande, dass sich die Form mit der Materie vereinige [4]). Auch warum es so ist, lässt sich noch weiter sagen.

---

[1]) II, 3. 1, 2. 2. schol.

[2]) In Nachwirkung der platonischen Ideenlehre hielt der extreme Realismus (z. B. Gilbert de la Porrée) die Form der Dinge gleicher Art für ein einziges, überall identisches Sein. In dem gemässigten Realismus, dem auch Bonaventura huldigt, hat die aus jenen Gedankengängen herstammende Redeweise von der „Allgemeinheit“ der Form eigentlich keinen rechten Sinn mehr; denn die Formen existieren nach ihm überhaupt nie für sich, sondern immer bereits individuell, sei es in der Anlage, sei es in der Wirklichkeit des Einzeldinges.

[3]) Im Sinne von *individuum*.

[4]) II. 3. 1, 2. 3. c. II, 18. 2. 1. ad 1; dafür kann man sagen, das Einzelding kommt dadurch zustande, dass die reine Seinsmöglichkeit irgendwie verwirklicht wird. Man sieht auch hier wieder die Ansicht durchleuchten, dass die Wesensteile für sich keine wirklichen Dinge sind; darum kann auch keines von ihnen für sich die Wirklichkeit des Einzeldinges begründen.

Die Form vereinigt sich nämlich nicht mit der gesamten Materie, sondern nur mit einem Teile derselben. Diesen versieht sie mit ihrer formellen Bestimmung, unterscheidet ihn dadurch von den anderen Teilen der Materie und wird dadurch selbst[1] in dem Resultat der Vereinigung, dem fertigen Einzeldinge, ein in sich begrenztes und innerlich gleichartiges, also ein Individuum[2]. Es kann darum auch das Zustandekommen von Einzeldingen nicht auf Rechnung der Akzidentalformen gesetzt werden[3], welche zu den wiederholten Verwirklichungen der Form, die einzelnen unterscheidend, hinzukämen. Allerdings machen diese die verschiedenen Einzeldinge leichter kenntlich und unterscheidbar[4], kurzes Nachdenken aber lehrt, dass diese, wenn sie einmal Einzeldinge sind, schon verschieden waren, als sie die Akzidentalformen, wie man annehmen wolle, noch nicht in sich aufgenommen hatten. Ebensowenig aber ist es darum notwendig, eine eigene Form anzunehmen, welche als allerletzte und allerbesonderste noch der letzten Wesensform beigegeben wäre[5], um die individuelle Unterscheidung der Einzeldinge herbeizuführen[6].

Folgerungen.

1. Materie und Form in ihren Beziehungen zum Geschehen im Dinge. Nun hat endlich das Einzelding, welches durch die Vereinigung von Materie und Form gebildet ist, sehr verschiedene Eigenschaften an sich, wie die Erfahrung lehrt. Dieselben lassen sich deutlich in zwei Gruppen einteilen. Die der ersten Gruppe zeigen das Ding in Tätigkeit, die der anderen Art lassen erkennen, dass auf das Ding eine Tätigkeit ausgeübt wird, dass es leidet. Man kann sich nun nicht wohl denken, dass es in dem Dinge ein und dasselbe sein könne, vermöge dessen es sich tätig und leidend ver-

---

[1]) II. 3. 1. 2. 3. c.; IV. 12. 1. 2. 3. op. 3.

[2]) *Unum numero et particulare.* I. 19. 2. 1. 2. c.

[3]) I. 19. II. 1. 2. c.; IV. 43. 1. 4 c.

[4]) III. 10. 1. 3. c.

[5]) II. 18. 1. 3.

[6]) Auch bei dieser dialektischen Behandlung der Materie wolle man wieder beachten, dass sie schwer denkbar ist, sofern man sie real denkt. Eine reale, völlig bestimmungslose Entität kann nicht Teile ausser Teilen haben, deren unterschiedliche Verwirklichung zur Bildung unterschiedlicher Einzeldinge führt. Denn solches setzt schon Bestimmungen in der Materie voraus, welche jene Teile unterscheiden. Ist die Materie die nur gedachte Seinsmöglichkeit, so hat sie auch gedachte Teile, d. h. sie kann hie und dort, jetzt und dann (hic et nunc) verwirklicht werden, woraus sich dann in der Tat Einzeldinge ergeben.

hielte[1]). So liegt die Vermutung nahe, dass die beiden, in sich so verschiedenen Wesensteile der Dinge auch die Grundlage abgeben könnten, vermöge derer das Ding jene zwei verschiedenen Erscheinungen zeigt. Es fragt sich nun, ob die Eigenart der beiden Wesensteile uns diese Annahme begründet erscheinen lässt. Jede Tätigkeit in der Natur hat das Ziel, irgend ein Sein hervorzubringen, aber nicht im Sinne des Schaffens neuen Seins, sondern in dem, schon Vorhandenes irgendwie zu bestimmen[2]). Jede solche Tätigkeit will, mit anderen Worten gesagt, irgend eine Form verwirklichen. Das Prinzip dieser bestimmenden Tätigkeit kann also unmöglich die Materie sein[3]), die selbst völlig bestimmungslos ist; denn nichts kann anderen geben, was es selbst nicht hat. Nur die Form selbst kann eine andere verwirklichen[4]). Die Tätigkeit des Ganzen also und alle seine dahin zu rechnenden Eigenschaften gehen aus der Form als ihrer Quelle hervor[5]). Da nun jegliche Tätigkeit in der Natur als ein Verändern oder ein Bewegen im weitesten Sinne aufgefasst werden kann, so kann man die Form auch das bewegende Prinzip nennen[6]). Freilich kann die Form nur im ganzen Dinge tätig sein. Denn ohne die Materie kann sie nicht existieren, also auch nicht wirken. Das ist dann später einer der Ansatzpunkte für Bonaventura, für alle in sich tätigen Wesen, also auch die Geister, die Zusammensetzung aus Materie und Form zu fordern.

Somit bleibt nur die Materie als Prinzip des Leidens im weitesten Sinne übrig. Findet sich irgendwie in dem ganzen Dinge die Möglichkeit, verändert zu werden, die Ursache davon ist immer die Materie in ihm[7]). Das entspricht auch genau ihrem Seinsgehalt. Sie ist einmal völlig bestimmungslos, zum anderen dazu geeignet, bestimmt zu werden, d. h. aus dem einen Zustande des Seins in eine andere Art zu sein versetzt zu werden. Eine solche Veränderung aber in sich aufnehmen, heisst im obigen Sinne leiden. Jede solche Veränderung schliesst etwas Zweifaches in sich. Sie hat etwas Privatives, will sagen, nimmt etwas fort oder bringt etwas

---

1) II, 3. 1, 1. 1. f. 1.
2) II, 38. 1. 2. f. 4.
3) II, 7. II. 2. 1. op. 6.
4) II, 1. I, 1. 1. f. 3; II, 13. 3. 1. ad 6.
5) II, 7. II, 2. 1. ad 2; II, 30. 3. 1. c.
6) Hier setzt dann der Begriff der Natur ein (d. 31. II. dub. V).
7) I, 19. II, 1. 3. f. 3; II, 17. 1. 2. f. 1.

zum Verschwinden; sie zeigt aber auch etwas Positives, verleiht nämlich eine neue Bestimmung[1]). Somit setzt sie ein Mittelding voraus, welches die alte Bestimmung abgebend selbst übrig bleibt, um die neue aufzunehmen. Damit also ein Ding verändert werden kann, muss etwas in ihm angenommen werden, das auf keinerlei Bestimmung angewiesen, selbst unbestimmt, aber Bestimmungsträger ist, und darauf ausgeht, eine Bestimmung zu erhalten; also ein Prinzip, welches ebenfalls Position und Privation in sich vereinigt[2]). Das ist bei der Materie der Fall; sie ist ja gerade das Mittelding zwischen dem Nichtseienden[3]) und dem irgendwie Bestimmtseienden[4]), nämlich die reale reine Möglichkeit[5]). — Die Materie ist also nach Bonaventura das Prinzip jeglicher Veränderlichkeit, sowohl der zeitlichen[6]) als auch der örtlichen[7]) und substanzialen[8]).

2. Allgemeine Ergebnisse. Daher erklärt sich dann auch, warum gesagt wird, die Materie sei relativ[9]) weniger vorzüglich als die Form[10]) und geringer, als das von beiden gebildete Ganze[11]), sofern man diese Dinge nicht in ihrem eigenen Sein, sondern in ihren Beziehungen zu einander ins Auge fasst. Dadurch nämlich, dass die Materie bestimmbar ist, erscheint sie der Form, durch welche sie bestimmt wird, in gewisser Weise untergeordnet. Denn wenn ein Ding von einem anderen beeinflusst wird, so steht es in dieser Beziehung betrachtet unter jenem[12]). Allerdings teilt sie dann diese Wandelbarkeit, d. h. weitere Bestimmbarkeit auch der in sich unveränderlichen Form[13]) und dem von beiden gebildeten Ganzen[14])

---

[1]) II. 3. I. 1. 1. f. 1.

[2]) ibid.

[3]) Im Sinne von *nihil*.

[4]) Im Sinne von *hoc aliquid*.

[5]) Der hier zugewiesenen Aufgabe genügt sie als die abstrakte Seinsmöglichkeit, die in den hin und herfliessenden wirklichen Bestimmungen des Seins die Grundlage bleibt, vorzüglich.

[6]) II. 2. I. 1. 2. c.

[7]) I. 37. II. 2. 1. ad 4.

[8]) II. 3. I. 1. 2. c.

[9]) I. 1. 3. 2. ad 1.

[10]) II. 7. I. 2. 1. op. 2.

[11]) II. 18. 1. 1. ad 3.

[12]) II. 31. 2. 2. op. 3.

[13]) Das ist wieder ein Ansatzpunkt für die Lehre Bonaventuras von der Mehrheit der Wesensformen in einem Dinge.

[14]) I, 8. II. dub. VI.

mit. Darum heisst es dann, die Materie verschlechtere in diesem Sinne die Form[1]).

Somit ergibt sich aus den gesamten Erwägungen über das tatsächliche Sein der Wesensteile der selbständigen geschaffenen Dinge, dass sie ihrem Seinsgehalte nach aufs genaueste zu einander hin geordnet sind[2]), und darum in der Vereinigung in einander verschmelzen und zu einem einzigen Ganzen werden können. Es leuchten ferner aus den systematischen Angaben über Seinsgehalt und Sein der Wesensteile die Eigentümlichkeiten der von ihnen handelnden Lehre Bonaventuras an vielen Stellen hindurch: Die Lehre, dass alle Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien, weil eben die Materie die reine Seinsmöglichkeit sei, die nur noch äusserlich von Bonaventura als wirkliches Ding festgehalten wird; die Lehre von der Mehrheit der Wesensformen und den Anlagen zu diesen Formen in der Materie[3]), woraus dann im Zusammenhange mit jener Auffassung der Materie auch die Auffassung der Formen als wirklicher Dinge zweifelhaft wird. Weil die ausführliche Darlegung dieser tieferen Eigentümlichkeiten es nötig macht, eine grössere Anzahl Quellenstellen ausführlich zum Belege heranzuziehen, sind sie für sich an anderer Stelle besprochen worden. Sie hätten hier den Zusammenhang der allgemeinen Darstellungen störend unterbrochen und denselben unübersichtlich gemacht.

Von der Zusammensetzung der geistigen Wesen.

A. Die wahre Lehre Bonaventuras.

1. **Die Wesensgleichheit der geistigen und körperlichen Materie.** Alles Geschaffene[4]), was selbständig existiert und Substanz genannt wird, besteht nach Bonaventura aus Materie und Form. Keineswegs kommt es, um dies zu entscheiden, darauf an, ob das Betreffende Körper oder Geist ist[5]) — es genügt, dass es für sich vollständig ist, sich also in der Seinsart der Substanz befindet[6]). Freilich drückt sich Bonaventura an einigen Stellen

[1]) II, 7. II, 1. 2. ad 6.
[2]) II. 1. I, 1. 1. sol. 1; I. 33. 1. 1. op. 3.
[3]) Im Sinne von *rationes seminales*.
[4]) I, 33. 1. 1. sol. 3; I, 43. 1. 1. c.; ib. 1. 3. c.
[5]) I, 8. II. 1. 2. c.
[6]) I, 8. 2. dub. VI.

mit einer gewissen Zurückhaltung darüber aus, als liesse er es dahingestellt, ob es so sei oder nicht[1]. Das will aber nichts bedeuten, wenn man die zahlreichen Stellen damit vergleicht, an welchen er seine Lehre nicht nur mit aller Bestimmtheit vorträgt, sondern auch begründet. Ist er mitunter zurückhaltender, so ist er es aus guten Gründen. Die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht waren Glaubensgenossen und angesehene Lehrer der Kirche. Auch handelt es sich mitunter im Verlaufe der Darlegungen um den Beweis einer ganz anderen Sache; den will er nicht schwächen, indem er seine bestrittene Frage mit in den Beweisgang aufnimmt; er lässt sie also für diesen Augenblick ausdrücklich unentschieden. — Ebensowenig haben andere leicht missverständliche Stellen auf sich, sofern sie nur nicht aus ihrem natürlichen Zusammenhange genommen werden. So sagt er einmal, dass die Materie alles Körperliche in sich verwirklichen könne[2], und ein anderes Mal, sie sei die Grundlage der verschiedenen körperlichen Substanzen[3]. Das sind alles nur scheinbare Einschränkungen jenes allgemeinen Satzes, dass die Materie die Grundlage zur Verwirklichung aller Substanzen sei; sie ergeben sich aus dem augenblicklichen Zwecke der Darlegungen und aus ihrer darauf berechneten Eigenart. Das zeigt sich, wenn man den Zusammenhang prüft, und es wird zur Sicherheit, wenn man die zahlreichen Stellen zum Vergleiche heranzieht, die jenen Satz ohne die auffällige Einschränkung auf das Gebiet des Körperlichen, also ganz allgemein lehren. — Es will auch nichts sagen, wenn Bonaventura gelegentlich die Menschenseele, die nach seiner Lehre aus Materie und Form zusammengesetzt ist, eine Form nennt[4]. Einmal ist doch nicht zu leugnen, dass sie auch für sich schon zum Teile Form ist. Die Benennung des Ganzen geschieht aber oft nach dem Teile, besonders nach dem vorzüglicheren. Zum anderen ist ja die Seele ganz und gar Form in Bezug auf den Körper, dem sie Leben und höheres Sein mitteilt. Alle die Stellen besagen nicht, worauf es ankäme, dass die Menschenseele eine blosse Form ist. Bonaventura lehrt ausdrücklich, dass sie auch Materie in sich trägt. Das will er auch nicht in Abrede stellen, wo er bestreitet, dass diese Materie in der Seele die Stelle des aufnehmenden im Gegensatze

---

[1]) II, 1. II, 1. 2. c.; II, 2. II. 2. 3. c.
[2]) I, 42. 1. 2. op. 1.
[3]) IV, 12. I. 2. 3. pro II. p. 4; auch II, 13. 2. 1. f. 2.
[4]) I, 8. II, 1. 3. ad 3; II, 1. II, 3. 1. c.; II, 18. 2. 1. c.

zum tätigen Verstande[1]) ausfülle, den alsdann die Form zu vermitteln hätte. — Es würde auch nicht der Wahrheit entsprechen, wollte man sagen, Bonaventura meine immerhin mit der Materie der Geister etwas ganz anderes, als mit jener Materie, aus welcher die Körper würden; denn er unterscheide ja geistige und körperliche Materie. Man braucht, um das zu erkennen, nur die Art und Weise zu erwägen, wie sich Bonaventura im Anschlusse an Augustinus, aber ohne ihm ganz zu folgen, die Worte erklärt, mit denen der Schöpfungsbericht des I. Buches Moses beginnt. „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und leer", so heisst es daselbst. Der Sinn dieser Stelle aber sei, dass Gott die sofort fertig formierten Geister der Engel (den Himmel) und den körperlichen Urstoff (die Erde) erschaffen habe, welcher erst noch weiter formiert werden sollte, und darum vorläufig „wüst und leer" genannt wird. Er verbessert darin den hl. Augustinus, welcher auch die Engel zunächst nur dem Stoffe nach geschaffen sein lässt, und meint, ihre fertige Gestaltung hätten sie erst durch den weiteren Befehl erhalten: „Es werde Licht!" Die Geister der Engel seien vielmehr sofort vollständig formiert ins Dasein gerufen worden, nicht zwar aus einer vorliegenden Materie, denn letzteres sei undenkbar, wie sich aus seinem Materialbegriffe ergebe. Also meint er auch in Bezug auf die Geister jenen selben Materialbegriff, den er überall verwendet, die pure Seinsmöglichkeit, die nie für sich existieren kann. Es bedeutet also keine Unterscheidung ungleichartiger Dinge, wenn er hier wie anderenorts[2]) von geistiger und körperlicher Materie spricht. Er versteht darunter dasselbe, aus welchem aber kraft seiner absoluten Möglichkeit einmal eine geistige, ein anderesmal eine körperliche Substanz verwirklicht wird. Das wird man nicht bestreiten wollen, wenn man hört, wie er an anderer Stelle gelegentlich von „wenigstens" körperlichen Formen spricht, die in einem bestimmten Falle in der Materie verwirklicht werden könnten[3]), und an wieder einem anderen Orte behauptet, die Materie könne sehr wohl auch höhere und höchste Formen in sich aufnehmen[4]).

[1]) II, 18. 2. 1. c.

[2]) II, 13. div. text; II, 15. 1. 1. c.

[3]) II, 7. II, 2. 1. c.: „tertia positio est, quod formae naturales fere omnes, ad minus corporales, cuiusmodi sunt formae elementares et formae mixtionis, sunt in potentia materiae."

[4]) I, 44. 1. 1. f. 4.

womit er nach seinem Sprachgebrauche u. a. die Menschenseele meint[1]. Aus alledem geht hervor, dass er nur eine Art Materie kennt. — Endlich darf es auch nicht gegen die vorgetragene Lehre Bonaventuras eingewendet werden, dass er gelegentlich sagt, Engel und Menschenseele könnten nicht aus einer vorhandenen Materie verwirklicht werden[2]. Das bedeutet nur, sie seien keine in der Materie hin- und herfliessenden Formen, die jetzt aus ihr verwirklicht, dann aus ihr wieder vertrieben werden könnten; sie seien vielmehr mit ihrer Materie zusammen zu einem untrennbaren Ganzen erschaffen worden. Darüber ist an anderer Stelle das Nähere anzugeben. Hier genügt es, allen diesen missverständlichen Einzelstellen gegenüber die klare Lehre Bonaventuras festzustellen, dass nicht nur die körperlichen, sondern auch die geistigen Substanzen, sowohl Engel[3] als Menschenseelen[4], aus Materie und Form zusammengesetzt sind.

2. Die geistige Materie und das *quod est* der Scholastiker. Wenn man somit bei Bonaventura in späterer Zeit eine derartige Unterscheidung auch auf Engel und Menschenseelen angewendet fand, was von den späterhin allgemeinen Schulansichten abwich, so lag es nahe, zu versuchen, es irgend wie umzudeuten, um die Einheit der Schule herzustellen. Schon Augustinus gegenüber hatte dies Aegidius Romanus versucht. In derselben Weise unternahm es u. a. Marcus von Bandunium[5] Bonaventura gegenüber. Man erkannte nämlich, dass die Unterscheidung von Dasein und Soundsosein[6] eine gewisse Verwandtschaft mit der Unterscheidung von Form und Materie hat, wenn man letztere als allgemeines substanziales Prinzip auffasst. Darum meinte man, die so vereinzelt erscheinende Unterscheidung von Materie und Form, wie sie auch in den Geistern von Bonaventura anerkannt wird, müsse sich auf jene andere Unterscheidung von Dasein und Soundsosein zurückführen lassen. Diese freilich sei auf alle geschaffenen Substanzen ohne Unterschied auszudehnen; in diesem Sinne habe auch Thomas von Aquin in allem Substanzialen etwas Materielles und etwas Formelles unter-

[1]) II, 18. 2. 1. c.

[2]) II, 18. 2. 3. ad 5.

[3]) II, 2. II, 2. 3. c.; *In hexaem.* IV, 12.

[4]) I, 1. 3. 2. ca. 1; sol. 2; II, 8. I. 3. 2. c.; II, 19. 1. 1. c.

[5]) *Paradis. theol.* t. I. q. 44. a. 2.

[6]) *quo est* (im späteren Sinne) und *quod est*.

schieden. — Diese Versuche sind aus äusseren Gründen als unhistorisch abzulehnen. Es ist nicht zutreffend, dass die Ansicht des Bonaventura eine so vereinzelte war. Das sah nur früher und sieht heute noch im scholastischen Schulbetriebe so aus, soweit man die anderen Schriftsteller nicht mehr kannte, welche Bonaventuras Ansicht darüber teilten. Jene Lehre hat vielmehr lange Zeit einen lebhaften Schulgegensatz in der Scholastik ausgemacht[1]. Damit fällt die Möglichkeit fort, diesen Gegensatz durch jene Umdeutung aus der Welt zu schaffen. Wäre das angängig gewesen, so hätte man es schon früher getan. Man hat es aber nicht versucht. Im Gegenteil erwähnt man beide Ansichten nebeneinander und vergleicht sie. Thomas selbst hat die der seinen entgegengesetzte Ansicht bezüglich der Materie wohl gekannt, aber er hat es niemals versucht, sie mit der seinen auf irgend eine Weise in Eins zu setzen. Schon aus äusseren geschichtlichen Gründen also will es nicht angehen zu sagen, Bonaventura habe mit seiner Unterscheidung von Materie und Form auch in den Geistern nur sagen wollen, dass in ihnen Dasein und Soundsosein irgendwie verschieden wären.

Um noch sicherer zu gehen, ist es gut, die Frage auf Boëthius zurück zu verfolgen, auf den jene Unterscheidung zurückgeht. Boëthius beschreibt sie ganz genau: „Verschieden ist das Sein von dem, was da ist“; und anderswo: „In jedem zusammengesetzten Dinge, d. h. in jeder Kreatur im Gegensatze zu Gott, ist ein ander Ding das Sein, ein anderes die Sache selbst, die ist“[2]) und wiederum: „Die

---

[1]) In diesem betracht sagen auch die Herausgeber (II. 3. I. 1. 1. schol.): „Verumtamen haec sententia a S. Bonaventura nec primo inventa nec ab ipso solo vel a paucis propugnata est; modo Petrus a Tar. (II. Sent. d. 17. q. 1 a. 2) de hac controversia dicit: Duplex est celebris opinio.“ Man entnahm diese Ansicht besonders aus Augustinus und zwar schon, bevor durch die orientalische Literatur neuerdings Berührung mit den neuplatonischen Quellen gegeben war, aus denen sie Augustinus zuflossen. So beruft sich Bonaventura selbst für seine Meinung (II. 3. I. 1. 2. f. 1) auf August. *De mirabilib. sacrae scripturae* c. 1, was allerdings nicht von Augustinus stammt. Wohl aber sind die Stellen *De Gen. ad lit.* V. c. 5. n. 13. VII. c. 5. n. 7. c. 6. n 9. c. 17. n. 39 augustinisch, auf welche sich die Herausgeber weiterhin berufen. Diesen augustinischen Pfaden folgte, mit Ausnahme von Johannes von Rupella, die ganze Franziskanerschule, Scotus einbegriffen. Auch in der Dominikanerschule trat die entscheidende Wendung erst mit Thomas von Aquin ein, während Petrus von Tarantasia beide Meinungen für wahrscheinlich hält, und Albertus M. wohl nur im Sprachgebrauch von Bonaventura abweicht.

[2]) Boëth., *De hebdomadibus*. Migne P. L. 64. 1311 C.

Geschöpfe sind nicht ihr eigenes Sein, sondern es wird ihnen von anders woher mitgeteilt", und noch an anderer Stelle: „Alle anderen Dinge, nämlich ausser Gott, existieren nicht kraft ihres eigenen Seinsgehaltes"[1]). Das ist also genau jene Unterscheidung zwischen Dasein und Soundsosein, wie sie später die Scholastiker machten, und welche unseres Wissens Gilbert Porretanus zuerst mit dem Namen *quo est* und *quod est* belegte[2]). Boëthius kannte aber natürlich auch die Unterscheidung von Materie und Form, aus deren Verbindung er die Substanz hervorgehen lässt[3]). Nun hat man später beide Unterscheidungen, die auch wirklich mit einander verwandt sind, mit einander identifiziert. Man meinte also, auch Bonaventura, der auf jene Stellen sich gelegentlich bezieht, verstehe unter seiner Unterscheidung von Materie und Form nur jenen ersten logischen Unterschied. — Es kommt nun sehr darauf an, festzustellen, dass auch Bonaventura diese letztere Unterscheidung genau kannte, um dann zu zeigen, dass er sie von jener anderen sehr wohl zu trennen wusste. Bonaventura selbst sagt darüber: „In jeglichem Geschöpf ist zu unterscheiden das, wodurch es ist[4]), von dem, was es ist[5]), mit anderen Worten, das, was es ist, und das Sein (im Sinne von Existenz) des Dinges selber"[6]). Auch er also weiss es wohl, dass man das gänzlich inhaltlose Sein des Dinges von dem Inhalte seines Seins unterscheiden kann. Diese Unterscheidung lässt sich bei allen geschaffenen Dingen dieser Welt deshalb machen, weil sie nicht durch sich selbst sind, sondern ihr Sein von aussen empfingen, wodurch es klar wird, dass es nicht notwendig zu ihrem Seinsgehalte selbst gehört; alle diese Dinge also sind nicht durchaus einfach[7]). Bonaventura meint aber nicht diese Unterscheidung, wenn er von Materie und Form spricht. Sonst müsste er ja auch Materie und Form in den unselbständigen ge-

---

[1]) Boëth., *De Trinitate* c. II. Migne P. L. 64. 1250 C.

[2]) Vgl. Schneider, Die Psychologie Albert d. Gr., Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. IV 6, 393 ff. Die hier an erster Stelle angeführte Auffassung jener Distinktion als zwischen der konkreten und der absolut betrachteten Essenz eines Dinges kommt für Bonaventura an dieser Stelle nicht in betracht

[3]) *In categorias Ar.* l. 1. Migne P. L. 64. 184 A.

[4]) Existenz, *quo est.*

[5]) Essenz, *quod est.*

[6]) I. 3. II. 1. 3. 1. 3.

[7]) III. 11. 2. 1. c.

schaffenen Dingen annehmen. Auch die Akzidenzien[1]) oder die Wesensteile selbst müssten dann wieder aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Er beschränkt dies jedoch ausdrücklich auf jene Dinge, welche im eigentlichen Sinne Substanzen sind[2]). Wohl aber sagt er gelegentlich von den einzelnen Wesensteilen, jene erstere, nach seiner Ansicht nur logische Unterscheidung aus, z. B. von der Form[3]). Ferner wären wir dann genötigt zu folgern, dass Bonaventura auch in den körperlichen Dingen nur jene logische Unterscheidung annähme: denn nach seiner Auffassung ist ja in Körpern und Geistern die Materie der Art nach nur eine[4]). Es wäre also dann die ganze Mühe verfehlt, weil trotz dieser Ausdeutung Bonaventuras die Uebereinstimmung mit den andern Scholastikern nicht hergestellt sein würde, welche doch in den körperlichen Dingen wenigstens eine realere Unterscheidung als die von *quo est* und *quod est* annehmen wollen. Doch wozu noch folgern, wenn Bonaventura selbst ausdrücklich erklärt, dass jene beiden Unterscheidungen für ihn nicht in Eins zusammenfallen! Er selbst hält jene erste Unterscheidung von Dasein und Soundsosein, die seines Dafürhaltens nur eine logische ist, ganz auseinander von seiner Unterscheidung zwischen Materie und Form, die ihm als eine gewissermassen physische gilt[5]). Es genügt mir nicht, so sagt er[6]), dass die Menschenseele oder die nicht zur Verbindung mit Körpern bestimmten Geister nur jene Zusammensetzung haben sollen, die mit *quo est* und *quod est* bezeichnet wird. Sie ist mir nicht real genug dazu, um das selbständige Sein der Seele zu erklären. Das blosse Sein ist ihm nicht positiv genug, um als Fundament zu dienen, jenes Positive aufzunehmen, welches bei einer Veränderung dem Dinge eingefügt wird, sofern sie nicht bloss Zerstörung ist[7]). Jene Zusammensetzung ist ihm viel zu abstrakt, um glaubhaft machen zu können, dass sie es sei, welche das allgemeine, gedachte Sein einer Sache zu dieser oder jener besonderen Sache mache.

[1]) Er leugnet es aber gerade, von den Akzidenzien. II, 3. I. 1. 1. f. 4 inst.

[2]) II, 13. 2. 1. ad 4; etwas anderes ist es mit der Substanz im Sinne von *ens*. II, 37. dub. IV.

[3]) II. 3. I, 1. 2. c.; op. u. sol. 1.

[4]) II, 3. I. 1. 2. c.

[5]) II, 3. I. 1. 2. c.; II. 12. 1. 1. c.

[6]) II, 17. 1. 2. c.

[7]) II, 3. 1, 1. 1. f. 1. instantiae solutio.

indem es zu jenem hinzutritt[1]. Ebenso sagt Bonaventura, wo er über die Engel spricht[2], man müsse die Unterscheidung von Materie und Form in ihnen annehmen. Dieselbe sei aber auseinander zu halten von jener anderen Unterscheidung, welche kraft ihres geschöpflichen Ursprunges in den Engeln sei, womit dann nur jene erstere von Existenz und Essenz gemeint sein kann.

Damit ist die Sache selbst ganz klar: die Unterscheidung zwischen Materie und Form, wie sie Bonaventura macht, ist nicht ein und dieselbe mit jener zwischen *quo est* und *quod est*[3]. Trotzdem muss zugegeben werden, dass Bonaventura beide Unterscheidungen gelegentlich und nicht ohne einen gewissen inneren Grund mit einander in Verbindung gebracht hat[4]. Nennt aber Bonaventura einmal die Materie *quo est*, so meint er nicht, sie sei die blosse Existenz, was wir den zeitlich späteren Sinn des Wortes *quo est* nennen möchten. Er will damit sagen, das Ding existiere vermöge jener substanzialen Seinsmöglichkeit, welche ihm das feste selbstständige Sein verleihe[5].

So lässt sich also durch eine Vermengung jener beiden Unterscheidungen eine Vereinigung zwischen den auseinandergehenden Lehrmeinungen, welche die Scholastiker über Materie und Form haben, nicht herbeiführen. Die Verschiedenheit unter ihnen lässt sich auch nicht abschwächen, wie es Jeiler und Deimel in etwa möchten[6], obwohl sie doch andererseits den Tatbestand klar darlegen[7]. Es muss vielmehr gesagt werden, dass die Schriften Bona-

[1]) II, 3. I, 1. 1. f. 3. instantiae solutio.

[2]) II, 3. I, 1. 1. c.

[3]) Auch für Albert den Grossen kommt man, wie Schneider a. a. O. 392 doch meint, mit der Annahme von *quod est* und *quo est* allem in den geistigen Wesen nicht gut aus. Man vgl. z. B. *Sent.* l. II. d. 3. a. 4, wo er ganz wie Bonav. II, 3. II, 1. 2. init. auch in den geistigen Substanzen ein potenzielles Fundament verlangt, das selbst substanzieller Natur sein soll; vgl. schol. V in II, 3. I, 1. 1.

[4]) II, 17. 1. 2. c. „Et ideo est tertius modus dicendi, tenens medium inter utrumque, scilicet quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet inter se fundamentum suae existentiae et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet esse . . . Cum igitur principium, a quo est fixa existentia creaturae in se, sit principium materiale; concedendum est, animam humanam materiam habere."

[5]) II, 3. I, 1. 2. c.

[6]) schol. 1 zu I, 8. II, 1. 2.

[7]) schol. 3 zu II, 8. I, 3. 1.

venturas es ganz sicher machen, er habe gelehrt, dass alle, auch die geistigen Substanzen, aus Materie und Form zusammengesetzt seien [1]), die aber nicht etwa nur als logische, sondern als reale Wesensteile aufzufassen sind. Es ist hinzuzufügen, dass er diese Lehre bis an sein Lebensende aufrecht erhalten hat, wie sich aus seinen Predigten über das Sechstagewerk ergibt [2]).

B. Die Begründung der Lehre Bonaventuras von der geistigen Materie.

a) Der Beweis aus der Substanzialität gewisser geistiger Wesen.

1. Die Materie, das Prinzip aller geschöpflichen Substanzialität. Es ist nun notwendig, ausführlich darauf einzugehen, in welcher Weise Bonaventura diese seine abweichende Lehre begründet hat. Dabei lässt es sich nicht ganz vermeiden, auf früher Gesagtes zurückzukommen. Um nämlich nachzuweisen, dass auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt sein müssen, beruft sich Bonaventura zunächst auf seinen Begriff der Materie. Er fasst diesen Begriff seinem Inhalte nach so wie es auch Aristoteles getan hatte. Sie ist für Bonaventura die reine Möglichkeit [3]), die ganz unbestimmt, unvollendet und ununterschieden ist. Sie hat also keine Beziehung zum Ausgedehnten, welches man heutzutage Materielles nennt. Es kann niemand leugnen, dass auch jene eigentümliche negative Begriffsbestimmung, welche Aristoteles von der Materie gibt [4]), ihre Beziehung zum Körperlichen [5]) ebenso ausschliesst wie zu irgend einer anderen Seinsbestimmung, ohne dabei irgendwie anzudeuten, dass sie dennoch zur Quantität in einer eigenartigen Beziehung stünde, sei es auch nur, dass sie die Grundlage des Körperlichen sei, wie es Averroes und Thomas annahmen. Bonaventura bleibt bei dem Begriffe der Materie als von etwas durchaus Unbestimmtem stehen [6]). Die andere Ansicht lehnt er ausdrücklich ab. Es sei das ein Irrtum, der sich

[1]) II. 3. I. 1. 1; 1. 2; 1. 3; II. 17. 1. 2.

[2]) *In hexaem.* II. 23. IV. 10.

[3]) I. 19. II. 1. 3. op. sol. 1.

[4]) *Met.* VII. 3. 1029. a. 20—21. *λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.*

[5]) Im Sinne von quantum.

[6]) „Materia sonat omnino in imperfectionem“ I. 19. II. 1. 3. sol. 2.

leicht aus dem Namen des Begriffes ergebe, denn schon zur Zeit Bonaventuras hiess „materiell“ so viel wie ausgedehnt oder körperlich. Um diese Auffassung also ganz unzweideutig auszuschliessen, bemerkte er, dass in seinem Systeme das Wort Materie eine weitere Bedeutung habe[1]), es stehe für jeglichen Bestandteil eines Dinges, der sich weiter bestimmen lasse[2]); im besondersten Sinne bedeute es dann eben das ganz und gar Unbestimmte, nicht aber bedeute Materie einen irgendwie körperlichen Bestandteil der Dinge[3]); diese Ansicht gelte wohl bei anderen, aber nicht im Rahmen seines eigenen Systemes[4]).

Die so gefasste Materie nun ist für Bonaventura durch eine Reihe von Schlüssen das Prinzip des selbständigen, substanzialen Seins geworden, welches, um zu existieren, nicht des Fortbestandes eines anderen bedarf, in dem es ist, sondern Kraft eigener Natur ein beständiges Sein hat. Wenn nämlich die Materie die reine Möglichkeit ist, welche keinerlei Bestimmung mehr an sich trägt, so kann ihr auch keine mehr geraubt werden. Daraus folgt dann für sie eine gewisse Beständigkeit und Unzerstörbarkeit, dadurch eignet sie sich zum Prinzip der Substanzialität, die einem Dinge zugesprochen wird, wenn es ein beständiges, selbständiges Sein habe[5]). So verstehen wir dann auch die anderen Ausdrücke, mit welchen Bonaventura die Substanzen bezeichnet. Er nennt z. B. öfters die Substanz im vollen Sinne mit Aristoteles „ein bestimmtes Etwas“[6]); andererseits aber steht es ihm fest wie ein Grundsatz, dass nur durch die Verbindung von Materie und Form ein solches bestimmtes Etwas zustande kommen kann[7]), welches eine gefestigte, für sich mögliche Existenz besitzt. Um aber in einer gefestigten[9]), für sich selbständigen[8]) Weise existieren zu können, bedarf jenes Ding der Materie als des Prinzipes der Substanzialität[10]).

[1]) Im Sinne von large sumpta.

[2]) „Omne potentiale constitutivum“ II, 3. I, 1. 1. c.

[3]) II, 3. I. 1. 1. c.; II, 5. I, 1. 2. c.; ib. op. sol. 3.

[4]) II, 3. I, 1. 1. 2. op. sol. 4.

[5]) I, 19. II, 1. 3. op. 3; II, 17. 1. 2. f. 5.

[6]) Im Sinne von hoc aliquid (τόδε τι); II, 17. 1. 2. op. 1 u. 5. u. sol.

[7]) II, 18. 1. 3. f. 4.

[8]) II, 3. I, 1. 2. ad 6; II, 17. 1. 2. c.

[9]) II, 3. I, 1. 2. c.; II, 13. 2. 1. ad 4.

[10]) II, 3. I, 1. 3. f. 4; darum wirft auch Bonaventura ganz folgerichtig die Frage auf, wieso alsdann Gott eine substanziale Existenz habe und doch der Materie entbehre (I, 19. II, 1. 3. f. 4. sol. ca. 4).

2. Die Substanzialität gewisser geistiger Wesen. Zum Beweise für seinen Satz, dass auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form bestünden, geht nun Bonaventura von dem Obersatz aus, dass auch die Geister wirklich Substanzen seien: denn von den Körpern wurde jenes Erste nicht bestritten. Dieser Obersatz ergibt sich ihm nicht nur aus der christlichen Glaubenslehre, sondern auch aus Sätzen der Psychologie und der Erkenntnislehre[1]. Es ist Lehre des Glaubens, dass sowohl Menschenseelen, als auch Engel die natürliche Fähigkeit haben, für sich zu existieren[2]. Dann ist aber klar, dass man sich ihr Sein nicht nur für sich denken kann, was nur eine abgeleitete Art von Substanzialität[3] bedeuten würde, sondern dass sie für sich bestehende Wesen, also Substanzen im vollen Sinne[4] sein müssen[5]. Dann aber sind sie auch notwendig mit dem Prinzip der Substanzialität behaftet, also aus Materie und Form zusammengesetzt[6]. Da die Fähigkeit, selbständig zu existieren, vielmehr der Seele abgestritten wird, als den ausserhalb des nächsten Interesses befindlichen Engeln, sucht er sie für die Menschenseele mit besonderer Sorgfalt zu beweisen. Jenen Weg dazu lehnt er freilich ab, zum Zwecke dieses Beweises, wie es einige getan hatten, von vornherein anzunehmen[7], die Seelen hätten schon vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe eine selbständige Existenz. Er führt vielmehr als Grund an, dass die Seele in ihrer eigentümlichen Tätigkeit, wie schon Aristoteles gelegentlich anerkannt habe[8], nicht von irgend einem Teile des Leibes abhange; somit auch nicht in ihrer Existenz. Sie sei also trennbar vom Körper[9], ohne dass ihre Existenz dadurch gefährdet werde[10]. Somit folge[11], dass sie in ihrem Sein auf sich selbst beruhe[12], soweit dies bei einem Geschöpfe möglich sei, also sei sie

---

[1]) II, 17. 1. 2. op. sol. 5. u. 1.
[2]) schol. 3. II. 8. 1, 3. 1.
[3]) Im Sinne der aristotelischen *substantia secunda*.
[4]) Im Sinne von *substantia prima*.
[5]) II, 1. II. 3. 1. c.
[6]) II, 8. 1, 3. 2. c. II, 18. 2. 3. ad 5.
[7]) II, 17. 1. 3. c.
[8]) III, *De An.* c. 4. 429 b 4—5.
[9]) II, 1. 18. 2. 1. op. 1.
[10]) II,18. 2. 2. ad 2.
[11]) I, 8. II, 1. 3. ca. 2.
[12]) Im Sinne von *in se fixa*.

eben selbständige Substanz wie jede andere[1]). Es soll nun nicht behauptet werden, dass dieser Beweis vollständig und zwingend sei. Jedenfalls schliesst Bonaventura daraus auf die Substanzialität der Seele und stellt dann den allgemeinen Satz auf, es gäbe also ausser den körperlichen auch geistige oder intellektive Substanzen[2]).

3. Die Folgerung und die Autoritäten. Das Weltbild hat sich also seit des Aristoteles Zeiten erweitert und geklärt; schien jener nur körperlich irgendwie fundierte Substanzen zu kennen und darum nur auf sie den Begriff der Materie auszudehnen, so seien uns[3]) drei verschiedene Arten geistiger Substanzen bekannt: die göttliche, die den Engeln und die den Menschen ihrer Seele nach eigentümliche. Wenn nun auch die göttliche Substanz ihres absoluten Charakters wegen ausscheidet, so hat man doch nun auf jene beiden anderen, den für alle Substanzen geltenden Materialbegriff anzuwenden. Dafür spräche eben auch die Ansicht des Augustinus[4]) und Boëthius[5]). Wenn aber sowohl letzterer[6]), als auch Aristoteles[7]) die Materie bisweilen vom Intellekte auszuschliessen schienen, so meinten sie damit die Materie nur in dem Sinne, in welchem sie in körperlichen Dingen schon ein eigenartig bestimmtes Sein entfalte[8]). Denn ihre beiderseitige Fassung der Materie schlechthin als eines substanzialen und nicht irgendwie körperlichen Prinzipes sei zu klar und zu scharf, als dass sie selbst es von den geistigen Substanzen ausschliessen könnten, ohne deren Substanzialität in Frage zu stellen. Wenn es ferner der Magister in Abrede stelle[9]), dass bei der Schaffung der Geister die Materie benützt worden sei, so wolle er damit nur die Möglichkeit bestreiten, dass sie aus einer bereits vorliegenden[10]), also für sich bestehenden Materie erschaffen worden seien.

4. Der relative Unterschied zwischen geistiger und körperlicher Materie und Form. Da also sowohl Geister, als auch körperliche Wesen Materie in sich trügen, ergebe sich, dass man nun in einem gewissen Sinne von geistiger und körperlicher

---

[1]) II, 18. 2. 3. f. 5. — [2]) II, 3. I, 1. 3. f. 4; II, 13. 3. 1. op. 5. — [3]) II, 9 praenot. — [4]) II, 3. I, 1. 2. f. 1. — [5]) II, 3. I, 1. 1. op. sol. 1. 2. Stillschweigend beruft er sich zugleich auf den Magister Petrus Lombardus, dessen Sentenzen er kommentiert; dagegen tut er Ibn Gabirols, auf den später Duns Scotus sich bezieht, weder Erwähnung, noch benützt er seine Gründe. — [6]) *De duab. nat. et una pers. Christi.* c. 6. — [7]) *De an.* III. c. 4. 429 a 18—25. — [8]) II, 17. 1. 2 op. sol. 3. — [9]) II, 17. 1. 2. op. sol. 3. — [10]) Im Sinne von *materia praeiacens.*

Materie reden könne. Wir haben schon weiter oben kurz dargetan, dass man nicht etwa behaupten dürfe, die geistige Materie sei etwas ganz anderes, als gewöhnlich unter Materie verstanden würde, und darum hätte diese ganze abweichende Spekulation Bonaventuras nichts weiter auf sich. Das Irrige dieser Meinung kann jetzt eingehend dargelegt werden. Es ist nämlich durchaus abzulehnen, dass in der Materie, wenn man sie ganz allgemein oder ihrem Seinsgehalte nach in betracht ziehe, überhaupt ein Unterschied sein könne. Das widerspräche ihrem Begriffe, etwas ganz Ununterschiedenes zu sein. Vielmehr ist die Materie an sich in Körpern und Geistern, auch in den Engeln etwas ganz Gleiches, nämlich die Potenz zur Substanz[1]) und sonst nichts. Sie ist, wie schon gesagt, weder zum geistigen Sein, noch zum körperlichen[2]) irgendwie besonders angelegt. Das körperliche oder geistige Sein kommt erst zustande, wenn sich eine für dieses oder für jenes Sein bestimmende Form mit der Materie vereinigt[3]). Deshalb fällt es dem heiligen Bonaventura aber nicht bei, irgend welche Formen als solche zu körperlichen Prinzipien zu machen. Er hält an dem Satze des Gilbert Porretanus fest, dass für sich jegliche Form unteilbar und einfach ist[4]). Wenn also Bonaventura auch von materiellen, d. h. körperlichen[5]) Formen redet im Gegensatz zu den geistigen[6]), so meint er damit, die einen bestimmten die Materie zu geistigen, die anderen zu materiellen Dingen. Man kommt also darüber nicht hinaus, dass die Materie an sich nur eine ist, wenn sie auch in Körpern und Geistern verschiedenartige Existenzweisen annimmt[7]). Sagt darum Bonaventura auch gelegentlich, nur in den Körpern sei eine gleiche Materie anzunehmen[8]) so meint er die gleiche Existenzweise, welche sie nur in den Körpern hat. Bonaventura zögert auch nicht anzugeben, woher es kommt, dass die Materie in Körpern und Geistern auf verschiedene Weise existiert. In den Geistern, welche nur eine und zwar so hohe Wesensform haben, dass sie das Verlangen der Materie, bestimmt zu werden, befriedigt[9]), (wo darum auch die Materie sich nicht mehr in der Möglichkeit befindet, andere Formen anzunehmen[10]), da keine Kräfte vorhanden sind[11]), die

---

[1]) II, 2. II, 2. 3. c. — [2]) II, 12. 2. 1. c., II, 13. 2. 1. f. 2. — [3]) II, 17. 1. 2. c. — [4]) II, 30 3. 1. c. — [5]) I, 8. II. 1. 3. sol. 1. 2. — [6]) *De sex. Princip.* c. 1. — [7]) *Formae materiales et corp.*; somit hat hier „materiell" schon unsere heutige Bedeutung. — [8]) II, 3 I, 1. 1. op. 3. — [9]) Vgl. oben. — [10]) Vgl. oben. — [11]) *Rationes seminales*; vgl. unten.

zu neuen Formen hinführen könnten), ist die Materie in einem Zustande der Unveränderlichkeit [1]. Jegliche Veränderung in ihr müsste nämlich zunächst zu einer Isolierung der blossen ersten Materie und einer einzelnen Form führen, die undenkbar ist; es wäre dies die Vernichtung des Wesens, welche die Kräfte der Natur überschreitet [2]. Somit verliert also die Materie in den Geistern tatsächlich die Fähigkeit, von einer Kreatur irgend etwas zu erleiden, irgendwie verändert zu werden [3], und gewinnt eine Existenzweise, die von jener in den irdischen Körpern verschieden ist. Sie ist in den Geistern erhoben über das Sein der Ausdehnung nicht nur, sondern auch über jenes, welches eine Veränderung oder Zerstörung [4] zulässt [5]. Nur insofern also seien Geist und Körper ihrer Materie nach unterschieden, und nur in diesem Sinne schlössen Boëthius und Aristoteles jene körperliche Seinsweise derselben von den Geistern aus [6]. Ueberdies gibt es (wenn es erlaubt ist, zum Verständnis einige theologische Grenzbegriffe Bonaventuras hier heranzuziehen), noch eine dritte Seinsweise der Materie in seinem Systeme, nämlich in den Himmelskörpern und den zur Vollendung in der Seligkeit gelangten menschlichen Leibern [7]; in ihnen ist die Materie zwar nicht über das Ausgedehntsein erhaben, wohl aber, ganz wie in den Geistern und aus ähnlicher Ursache, in die Unmöglichkeit versetzt, irgendwie verändert zu werden. Und doch wird umgekehrt niemand schliessen wollen, diese Dinge seien halb Körper, halb Geister, weil ihre Materie mit der Seinsweise derselben in Körpern und Geistern Berührungspunkte hat. Somit folgt also auch aus der Verschiedenheit von Geist und Körper noch keine absolute Verschiedenheit der sogenannten geistigen und körperlichen Materie, sondern nur eine relative oder konstitutive Verschiedenheit ihrer Seinsweise, welche mit der tieferen Eigenart von Körper und Geist nichts zu tun hat. Weil aber die geistigen Substanzen ihrer Gottähnlichkeit wegen vor den körperlichen sich einreihen, und die Unveränderlichkeit als ein Vorzug vor der Veränderlichkeit gilt, steht Bonaventura nicht an, die sogenannte geistige Seinsweise der Materie für die würdigere und vornehmere zu erklären [8].

[1] Sie ist nicht mehr *transmutabilis*. — [2] Vgl. oben.
[3] II, 2. 1. 1. 1. op. sol. 1. 2.
[4] *Esse extensionis, privationis, corruptionis.*
[5] II, 17. 1. 2. c; op. sol. 2.
[6] Diese Behauptung wird historisch nicht ganz haltbar sein.
[7] Vgl. oben. — [8] II, 15. 1. 1. c.

b) Der Beweis aus der Tätigkeit der geistigen Substanzen.

Die Erledigung der soeben angefügten Bemerkungen über das Verhältnis von geistiger und körperlicher Materie führt uns zu den weiteren Erörterungen Bonaventuras über seinen Satz, dass auch die Geister aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Sie hangen alle eng mit dem Hauptgrund zusammen, dass man den Geistern eine in sich fixierte Subsistenz zuzuschreiben genötigt sei[1]. So kann man diesen Beweis gemäss jenes alten Grundsatzes, dass die Tätigkeit eines Dinges auf das engste mit seiner Beschaffenheit zusammenhange[2], auch aus den Bewegungen, im weitesten Sinne gefasst, führen, welche in einem substanzialen Dinge vorgehen. Was für sich bewegt sein oder tätig sein kann, lautet dann der Schluss, muss auch für sich bestehen können, also aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Denn so sicher eine blosse Form nicht für sich selber existieren kann[3], ebenso sicher kann sie auch für sich selbst nicht tätig sein[4]. Sofern man nämlich in der Materie die letzte Möglichkeit sieht, irgendwie bestimmt zu werden, was in scholastischem Sinne auch „bewegt werden" heisst, stellt sie sich als das Prinzip der Passivität dar[5]. Darum ist es eine notwendige Konsequenz aus dem streng gefassten Begriffe der ersten Materie, wenn Boëthius schon[6], aber auch Bonaventura lehrt, dass eine blosse Form, die also jenes Prinzipes der Passivität ermangele, nimmermehr zur Grundlage geeignet sei, irgend eine Bestimmung oder Veränderung aufzunehmen[7], irgendwie — im aristotelisch-scholastischen Sinne — bewegt zu werden, wozu auch die Selbstbewegung, die Tätigkeit, gerechnet werden muss. Gibt es doch keine Möglichkeit, irgendwie tätig zu sein, ohne dabei auch zu leiden, d. h. verändert zu werden. Dabei stört es Bonaventura nicht, dass Aristoteles selbst diesen Schluss nicht gezogen hat. Aristoteles gibt im Seelenleben des Menschen gewisse selbständige Tätigkeiten zu[8], oder tut er es nicht, so betrachtet doch immerhin die christliche Spekulation diese Tätigkeiten der Menschenseelen als aus ihrer selbständigen Subsistenz hervorgehend. Also glaubt Bonaventura im Sinne des aristotelischen Begriffes der ersten Materie schliessen zu müssen[9], „dass auch in den Seelen und überhaupt in den Geistern das Prinzip der Passivität,

[1] II, 1, II, 1 2 ad 3; II, 18, 2 3 op. 1. 5; II, 19, 3 1. op. 5. — [2] *Operari sequitur esse.* — [3] II, 13 2. 1 c.; II, 7. II, 2. 1. op. 6. — [4] II, 3. I, 1. 1. op. 3 inst. — [5] Vgl. oben. — [6] *De Trin.* c. 2. — [7] I, 19, II, 1 3. 1 1; nach Boëthius. — [8] Vgl. oben. — [9] II, 26 dub. 1.

die Materie, vorhanden sei". So folgert er denn auch selbst. Alles Geschaffene, so sagt er, ist nun einmal nach Aussage der Erfahrung „beweglich", d. h. veränderlich [1]. Zwar ist die Veränderung der Wesensformen auf die irdischen Körper eingeschränkt; die himmlischen Körper kennen nur eine Ortsveränderung, und die Geister unterliegen nur akzidentellen Veränderungen [2]. Wer wollte aber diese letzteren den Engeln und den bereits von ihren Körpern losgelösten Menschenseelen absprechen? Die Engel erleiden in ihren Akzidenzien die mannigfachsten Veränderungen [3]. Ebenso sind die Menschenseelen auch nach ihrer Lostrennung vom Leibe noch in dieser Weise veränderlich [4]. Beide Arten Geister können in gewisser Beziehung bald so, bald anders sein; sie können Gegensätzlichkeiten in sich aufnehmen [5]. Sie können die einen Akzidenzien daran geben und andere dafür eintauschen [6]. Sie erleiden also ganz sicher Veränderungen [7]. Bonaventura versucht zu diesem Zwecke, aus dem Traumleben den Beweis zu führen, dass die Seele nicht nur vom Leibe [8] her, sondern auch aus sich selbst [9] Affektionen habe [10]; auch im wachen Leben aber zeige sich, dass die Seele für sich selbst Veränderungen erleide [11], folglich auch das Fundament derselben, die Materie in sich tragen müsse [12]. Freilich kann die Seele nicht physisch gemartert werden. Sie ist, trotzdem sie Materie in sich hat, nichts Materielles im heutigen Sinne. Aber wie sie geistig verlangen kann, so kann sie auch, wenn sie von dem Gegenstande dieses geistigen Verlangens getrennt ist, geistig leiden u. dgl. mehr [13]. Kurzum, sie kann geistig tätig sein, was immer zugleich ein Leiden ist [14]; wäre sie aber der Materie beraubt, so könnte sie weder tätig, noch leidend sich verhalten [15].

c) Der Beweis aus der Individualität der geistigen Substanzen.

Auf aristotelische Gedanken geht auch ein dritter Grund zurück, welchen Bonaventura dafür angibt, dass auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien. In

[1]) II, 37. 1. 2. f. 3. — [2]) II, 3. I. 1. 2. c. — [3]) I, 37. 2. 1. ad 4; II, 3. I, 1. 1. f. 2; II, 3. I, 1. 2. op. 1. sol. 2; *In hexaem.* IV, 12. — [4]) II, 18. 2. 1. ca. err. 1. — [5]) II, 1. I, 2. 3 l. c.; II, 3. I, 1. 1. op. sol. 3; II, 17. 1. 2.-f. 5. — [6]) I, 8. II, 1. 3. dub. III; II, 1. II, 3 l. c. — [7]) Im Sinne von *motus et passiones*; II, 26. dub. I. — [8]) *ex carne.* — [9]) *ex se;* II, 16. 2. 1. c. — [10]) IV, 44. II, 3. 2. f. 4. — [11]) *est subjectum transmutationis.* — [12]) II, 26. 1. 6. op. 4. — [13]) IV, 44. II, 3. 2. c. — [14]) II, 26 dub. I. — [15]) II, 17. 1. 2. c; II, 34. 1. 1. f. 2.

der aristotelischen Metaphysik finden wir die Materie als Grund hingestellt, warum sich die ihrer Natur nach allgemeine Form zu bestimmten Einzeldingen individualisiere. Natürlich ist dies nur dann der Fall, wenn man die Materie nicht irgendwie körperlich, sondern als das allgemeinste Prinzip der Substanzialität fasst. Der Untersatz lautet: Engel und Seelen sind individuell unterschieden. Es gilt dem Bonaventura nicht nur als ein falscher, sondern als ein ganz unvernünftiger Satz [1], dass alle einzelnen geistigen Individualitäten dies nur scheinbar, in Wirklichkeit aber Manifestationen einer einzigen geistigen Individualität seien. Und zwar sind die Seelen nicht erst durch die Verbindung, die sie mit ihren Körpern eingehen, verschieden geworden [2]; denn sonst bliebe die Individualität der Engel unbewiesen. Es soll freilich zugegeben werden, dass die Seelen durch die Verbindung mit den Körpern noch mehr individuelle Verschiedenheiten bekommen [3]. Sie werden eben in den verschiedenen Körpern verschieden gute körperliche Organe als Werkzeuge ihrer Betätigung erlangen. Nichtsdestoweniger sind sie aber schon auf Grund ihrer eigenen, natürlichen geistigen Qualitäten individuell gesondert und verschieden [4]. Man kann auf die verschiedenen Menschenseelen, auch wenn sie von ihren Körpern getrennt sind, durchaus jene Begriffsbestimmung anwenden [5], welche Boëthius [6] von der Person als einem geistigen Individuum gibt. Nur davon muss man, um dies tun zu können, absehen, dass die Seelen ihrem Wesen nach auf die Verbindung mit den Körpern hingeordnet erscheinen, also an sich noch nicht ganz vollendet sind. — Wenn nun also die Materie das Prinzip der Individualität ist, und Engel und Menschenseelen Individualitäten sind, lässt sich der Schluss nicht umgehen, dass in ihnen Materie und Form sich zu diesem selbständigen Sein mit einander verbinden [7].

C. Folgerungen.

1. Bonaventuras Begriff des Seins.

Es können nun gegen die Aufstellungen Bonaventuras auch Schwierigkeiten erhoben werden. Bonaventura tut dies selbst und sucht sich dieselben nach Möglichkeit zurechtzulegen. Wenn wir seine

[1] II, 18. 2 1 c. err. 2. — [2] II, 32 dub. VI. — [3] II, 3 1 dub. II; I. 17. II, 1. 1 sol 1. — [4] II, 33. 2. 1 op. 6. — [5] I, 25. 1. 2. op. 4; III, 5. 2. 3. op. 3. — [6] *De persona et duabus naturis*, c. 3. Migne P. L. 64. 1343 C. — [7] II, 17. 1. 2; II, 18. 2. 1 ad 1.

Ausführungen darüber hier anfügen, so geschieht dies, um seine positiven Ansichten über die Sache selbst noch genauer kennen zu lernen. Der erste Einwand gegen den Satz, dass auch die Geister aus Materie und Form zusammengesetzt seien, liegt sehr nahe und ist sehr wichtig. Schon Anselmus hatte als Grundsatz aufgestellt, dass alles Zusammengesetzte auch wiederum auflösbar sei [1]. Wenn also die Geister zusammengesetzt sind, so scheinen sie auch auflösbar zu sein; dann wären sie aber nicht unsterblich. Ein anderer Einwand hängt damit zusammen. Wird denn, so fragt man, mit der Annahme der Materie auch in den Geistern nicht gerade ihre Geistigkeit gefährdet? Damit fiele aber dann wiederum ihre Unsterblichkeit. Bonaventura hat sich mit diesen beiden Einwürfen selbst sehr eingehend beschäftigt. Das zeigt der weitschichtige Stoff, den er in seinen Schriften darüber zusammengetragen hat. Er selbst hat also diese Einwendung nicht für unwichtig gehalten. Seine Lösung besteht vor allem darin, dass er aufzeigt, wie seine Begriffe von Materie und Unsterblichkeit etwas andere seien, als man sie gewöhnlich fasse. Materie ist ihm nichts Materielles. Diesen schon zu Bonaventuras Zeiten wie heute üblichen Gebrauch des Wortes lehnt er ja für sich ausdrücklich ab; die Materie ist ihm, wie zum Ueberfluss ausgeführt worden ist, nichts Körperliches, sondern das allgemeine substanziale Substrat. Zum anderen versteht er unter Unsterblichkeit nur eine natürliche Notwendigkeit des Fortbestehens, ohne damit über den Grund und die Art und Weise desselben etwas Näheres zu sagen. Die Lösung der Einwände ist so klar und einwandsfrei, dass Thomas von Aquin, der selber ein Gegner der Ansichten Bonaventuras gewesen ist, die Kraftlosigkeit jener beiden Einwände gegen die Lehre Bonaventuras zugibt. Er sagt, dass man aus dem Umstande, dass von manchen auch in den Geistern Materie und Form angenommen werde, noch nichts dagegen folgern könne, dass die Geister unsterblich seien [2]. Für seine Person nun lässt Bonaventura zunächst auch nicht den geringsten Zweifel bestehen, dass er selbst an der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seelen und Engel festhält. Die Seele ist nichts Körperliches, ist sein oberster Satz, für welchen er sich auf vielfache Zeugnisse des Aristoteles [3] und Augustinus [4] beruft. Bonaventura ist der festen Ueberzeugung [5],

---

[1] I, 19. II, 1. 1. f. 5. — [2] *S. th.* I, qu. 75. a. 6. — [3] z. B. I *De An.* c. 3· 407 a 2 sqq.; cf. *ib.* II. c. 2. 413 b 24—27. — [4] z. B. *De An. et ei. orig.* I c 5 n. 5; *De Gen. ad Lit.* VII, c. 12. n. 18. — [5] *In Hexaem.* IV, c. 12.

dass dieser ihrer Eigenschaft darob keine Gefahr drohe, weil man in ihr wie in allen Substanzen jene allgemeinste Materie annehme, die nur das Prinzip der Substanzialität ist [1]) und als solches in beiden Arten der Substanzen [2]) nicht fehlen dürfe. Das ist dann freilich zuzugeben: den höchsten Grad der Spiritualität [3]) und Einfachheit [4]) können deshalb die geschöpflichen Geister nicht für sich beanspruchen; derselbe müsse eben, wie schon Augustinus einräume [5]), sowieso dem absoluten Geiste, also Gott vorbehalten bleiben [6]). Wäre ein geschöpflicher Geist absolut einfach, so würde er auch durchaus unabhängig und damit selber der absolute Geist sein [7]). Bonaventura hat nun deshalb nicht etwa einen irgendwie verschwommenen Begriff von der Geistigkeit. Er unterscheidet die geistige Substanzialität im eigentlichen Sinne z. B. ganz genau von der eigenartigen, gewissermassen adjektivischen Geistigkeit der niederen Lebensprinzipien, von welcher an anderer Stelle die Rede war. Er verwechselt sie auch nicht mit der bloss vom denkenden Geiste auf das Gedachte übertragenen Geistigkeit der Begriffe. Er vermischt sie ebenso wenig mit jener von der Theologie in gewissen Zusammenhängen angenommenen übernatürlichen Geistigkeit körperlicher Dinge [8]). Geistige Substanzen sind ihm vielmehr, ganz wie bei anderen christlichen Lehrern, ihrem Sein, wenn auch nicht ihrer Zusammensetzung nach, einfache [9]), d. h. einheitliche Wesen. Er gibt, von den geistigen Eigenschaften jener Substanzen ausgehend [10]), einen Begriff von ihnen, der mit dem sonst dafür üblichen identisch ist. Er gewinnt, wie auch andere Lehrer, jenen Begriff einer in ihrem Sein durchaus einfachen, d. h. einheitlichen Substanz aus seiner Beobachtung, dass jene Wesen sich in selbständiger Tätigkeit erkennend und liebend auf sich selbst zurückwenden [11]). Ein derartiges Wesen aber dürfe nicht mit den körperlichen Wesen gleichgesetzt werden [12]), welche ausserstande seien, eine derartige Tätigkeit zu vollführen. Ein solches Wesen sei vielmehr einfach [13]), d. h. einheitlich, unkörperlich [14]).

---

[1]) Vgl. oben. — [2]) II, 1. II. 1. 2. op. 4. — [3]) I, 37. I. 2. 1. ad 4. — [4]) I, 43. 1. 1. c. — [5]) Die dafür angezogene Stelle befindet sich in Wirklichkeit in einer Schrift des Gennadius. — [6]) I, 33. 1. 1. sol. 3. — [7]) Hier scheint wieder der wahre Charakter der letzten Materie hindurch, dass sie eben die hypostasierte Möglichkeit der Schöpfung, in den Geschöpfen also ihre Geschöpflichkeit ist. — [8]) I, 37. I, 2. 1. ad 4. — [9]) I, 17. I. 1. 2; II, 10. 1. 1. op. 5; II, 15. 1. 2. ad 2; II, 24. I, 1. 1. op. 4. — [10]) I, 37. II dub. II. — [11]) II, 19. 1. 1. f. 7. 8. — [12]) I, 1. 2. 3. f. 5 u. dub. III; vgl. August. *De Trin.* VI. c. 6. n. 8. — [13]) II, 17. 2. 1. f. 2. — [14]) II, 1. II, 1. 3. c.; II, 3. I, 1. 2. f. 4; II, 19. 1. 1. f. 1. 2.

unteilbar[1]) und darum auch erhaben über die anderen Arten der Formen, welche teils an sich, teils den Umständen entsprechend in der Materie Ausdehnung annähmen. Somit bleibt kein Zweifel, dass Bonaventura trotz der Zusammensetzung aus Materie und Form, welche er auch in den geistigen Substanzen annehmen zu müssen glaubt, in ihnen denselben Begriff der Geistigkeit verwirklicht sieht, wie die anderen Scholastiker, welche jene Wesenszusammensetzung der geistigen Substanzen nicht zulassen.

2. Bonaventuras Unsterblichkeitsbegriff.

Ganz wie die anderen Lehrer seiner Zeit führt darum Bonaventura seinen Beweis für die Unsterblichkeit der geistigen Substanzen, indem er von ihrer Geistigkeit ausgeht. Er tut es nun aber leicht verständlicher Weise nicht in der üblichen Art zu sagen, das Geistige sei einfach, das Einfache also unteilbar, also unzerstörbar und mit anderen Worten unsterblich. In seinem System sind ja eben die geistigen Substanzen nicht im strengen Sinne einfach, weil sie aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Wenn er sie einfach nennt, wie es eben erwähnt worden ist, so hat das den Sinn, dass sich Materie und Form zu einem unausgedehnten, seiner Wesenheit nach durchaus einheitlichen Ganzen verbinden. Bonaventura schlägt also einen scheinbar ganz anderen und durchaus originellen Weg ein, die Unsterblichkeit der Seele, d. h. ihre natürliche Unzerstörbarkeit, zu beweisen. Die Form der geistigen Substanzen hat die Kraft, die substanziale Materie zum selbständigen geistigen Sein zu gestalten, welches dem geistigen Sein Gottes ähnlich ist. Es geht nun über die Kraft des natürlichen Flusses der irdischen körperlichen Dinge hinaus, derartige Formen, die ihnen selbst durchaus fremdartig sind, hervorzubringen[2]). Es gibt keine einzelne oder planmässig mit anderen verbundene Kraft[3]) in diesem grossen System körperlicher oder halbgeistiger[4]) Kräfte[5]), welche eine ganz und gar geistige Form, d. h. eine geistige Substanz hervorbringen könnte. Es ist also keine natürliche Möglichkeit[6]) für diese Formen in dieser grossen fliessenden irdischen Körperwelt vorhanden, aus welcher sie eben in jenem Flusse jemals könnten verwirklicht werden[7]). Nur von Gott selbst also können nach Bonaventuras

[1]) II, 8. II, 1. 2. op. 2; II, 18. 2. 3. ad 4. — [2]) I, 14. 2. 2. ca. 1; vgl. I *De An.* c. 3. 407. b. 6—9. — [3]) Im Sinne von *ratio seminalis.* — [4]) Vgl. oben und weiter unten. — [5]) Vgl. unten; im Sinne von *seminarium.* — [6]) II. 15. 2. 3. ad 5. 6. — [7]) II, 18. 2. 3. op. sol. 4.

Lehre jene geistigen Substanzen hervorgebracht werden[1]), die ihm selber ähnlich und über alles Körperliche erhaben sind. Gott könnte nun, wie man zunächst meinen würde, die Geister auch in der Weise ins Dasein rufen, dass er sie aus jener Materie gestaltete, die er vorher bereits zu körperlichen Dingen verwendet hat. Bei näherem Zusehen aber erscheint das unmöglich[2]). Gott würde alsdann das Körperliche an sich vermindern, er würde unter Nichtachtung der dem Körperlichen vom Schöpfer selbst eingegebenen und wohlgeordneten Entwickelungsmöglichkeiten es gewissermassen gewaltsam in eine ihm natürlicher Weise fremde Entwickelung hineindrängen. Gott stört nun aber nirgends in zweckwidriger Weise die wohlgeordnete Beschaffenheit des von ihm selbst in dieser Ordnung Geschaffenen[3]). Aus demselben Grunde erschafft er auch die Geister nicht aus jener Materie, die bereits zu anderen geistigen Substanzen verwendet war. Somit werden denn die Engel und Menschenseelen unmöglich aus einer schon irgendwie vorliegenden Materie von Gott erschaffen. Er schafft sie vielmehr mit der Materie als fertige Substanzen aus dem Nichts[4]), d. h. nachdem vorher nichts davon dagewesen war. Daraus geht nun aber hervor, dass in den Geistern keinerlei Kräfte vorhanden sind, welche auf ihre Umwandlung in andere geistige Individualitäten hingeordnet wären; solche Kräfte wären ja vollständig unnütz. Es sind überhaupt keine Kräfte in diesen geistigen Substanzen, die nun einmal in der beschriebenen Weise aus der Materie geformt sind, welche auf eine Verwirklichung anderer Formen in ihrer eigenen Materie hinzielen würden. Es ist somit einfach gar keine natürliche Möglichkeit für eine Formveränderung in diesen geistigen Substanzen vorhanden. Darum kann die Materie in ihnen niemals jene Form verlieren, die sie seit der Schöpfung hat. Sie könnte ja nicht, wie es etwa bei Aufnahme und Abgabe der Tierseele geschehe, (welche als blosse Form eduziert wird und wieder vergeht), vermittelst der dem Substrat innewohnenden Kräfte[5]), welche eine neue Seinsbestimmung an deren Stelle setzen, durch eine andere Form ersetzt werden. Was bliebe demnach übrig, wenn es dennoch möglich sein sollte, die geistigen Substanzen zu zerstören? Es müsste erstens eine Auflösung jener Substanzen bis zur letzten Materie hin angenommen werden, welche

[1]) I, 14. 2. 2. f. 9. ad 8. — [2]) II, 18. 2. 3. f. 5. — [3]) II, 18. 2. 3. f. 5. op. sol. 5 — [4]) II, 18. 2. 3 f. 5. — [5]) Im Sinne von *rationes seminales*.

undenkbar ist[1]); zweitens würde dadurch eine Vernichtung jener Substanzen herbeigeführt werden, welche ebenso unannehmbar ist. Denn wer sollte sie bewirken? Die Natur kann es nicht, so wenig sie etwas aus dem Nichts erschaffen kann. Gott aber tut es nicht; denn er vernichtet nichts von dem, was er geschaffen hat[2]). Dazu kommt noch ein anderes, was schon weiter oben angedeutet worden ist. Die Materie, welche zu geistigen Wesen gestaltet worden ist, ist mit der besten Form verbunden, die es gibt. Schon die niederen Lebensprinzipien sind, als halbgeistige Formen, höherer Art, als die anderen[3]). Das Vornehmste aber sind, wie schon Augustinus sagt[4]), die menschliche Seele[5]) und überhaupt die substanzialen, vollgeistigen Formen, weil sie dem absoluten Geiste ähnlich sind. Die Natur strebt nun aber nach festem Gesetze, immer die höheren Formen zu verwirklichen[6]). So kommt es, dass die Materie nach Aufnahme der vornehmsten Form ihr Verlangen nach Verwirklichung völlig befriedigt sieht[7]). Sie kann keine anderen Formen mehr begehren, da sie bereits mit der bestmöglichen vereinigt wurde. Darum liegt in diesen Zusammensetzungen nicht mehr Grund vor, sich zu trennen und dadurch ins Nichts zu vergehen, als bei den unvergänglichen Wesensteilen, Materie und Form selbst[8]). Es geschähe das nur dann, wenn Gott unter Aufhebung des natürlichen Zusammenhanges der Dinge seinen erhaltenden Einfluss ihnen entzöge[9]), d. h. in diesem Falle das gegenseitige Verlangen der Wesensteile nach einander aufheben würde. Gott vernichtet aber nichts, wie das System Bonaventuras unter Anlehnung an eine Stelle des platonischen Timaeus festhält; es war soeben davon die Rede. Also ist anzunehmen, dass auch das naturgemässe Verlangen der Wesensteile nach gegenseitiger Vereinigung von Gott beständig erhalten wird[10]); sie bleiben demnach beständig mit einander verbunden. Daher also kann man die Geister unsterblich nennen[11]). Jenes gegenseitige Verlangen der Wesensteile nach einander ist nun aber eine ihnen natürliche Eigen-

---

[1]) Vgl. oben: zu beachten ist, dass hier wiederum die Materie als blosse Seinsmöglichkeit aufgefasst ist. — [2]) II, 26. 1. 4. sol. 6. — [3]) II, 19. 1. 2. op. 4. — [4]) II, 13. 2. 1. op. 2. — [5]) I, 23. 1. 1. f. 3; II, 1. II, 2. 2. f. 2; II, 15. 1. 2. f. 3. — [6]) II, 15. 1. 2. ad 6. — [7]) I, 1. 3. 2. op. sol. 1. — [8]) Vgl. oben. Dieser Satz gewinnt einen sehr tiefen Sinn, wenn man Materie und Form nach den Andeutungen Bonaventuras nicht als geschöpfliche Realitäten, sondern als Abstraktionen der Konstitutive des Schöpfungsaktes (Möglichkeit und Idee) fasst. — [9]) I, 12. 2. ad 4. 5. 6. — [10]) II, 19. 1. 1. ad 1. — [11]) II, 19. 1. 1. c. in fin.

schaft [1]). Darum kann man sehr wohl behaupten, dass in diesem Sinne auch die Unsterblichkeit eine natürliche Eigenschaft der geistigen Substanzen ist [2]). Es heisst das aber nur so viel: in den Wesensteilen der Geister ist natürlicherweise ein Streben, von einander getrennt zu werden, nicht denkbar [3]). Darum lässt sich jener Grundsatz des Anselmus [4]), dass alles Zusammengesetzte auflösbar, also zerstörbar sei, auf die geistigen Substanzen nicht anwenden, obwohl sie zusammengesetzt sind.

Was folgt daraus? Wir mögen die philosophische Begründung und Stringenz der Voraussetzungen Bonaventuras dahingestellt sein lassen, immerhin ist es ihm gelungen, auf eine eigenartige, aus den Voraussetzungen seines eigentümlichen Systemes abgeleitete Weise es verständlich zu machen, wieso auch er die geistigen Substanzen im natürlichen Verlaufe der Dinge für unzerstörbar halten kann [5]). Diese Unzerstörbarkeit aber nennt er, wie oben gesagt, die geschöpfliche Unsterblichkeit. Darum ist es durchaus keine bloss dogmatische, sondern auch eine philosophische Anschauung Bonaventuras [6]), dass die Geister unsterblich seien, wie er es immer wieder mit aller Bestimmtheit ausspricht [7]). Er meint auch damit nicht etwa eine uneigentliche Unsterblichkeit, etwa im irdischen Nachruhm oder dergleichen, sondern durchaus jene natürliche Unzerstörbarkeit der geistigen Substanz [8]), von der eben des näheren die Rede war. Darum lehrt er auch mit aller Bestimmtheit, dass so viele Seelen seit Anfang der Welt geschaffen worden seien, ebenso viele noch heute fortbestünden [9]).

Von der Mehrheit der Wesensformen in demselben Dinge.

1. Voraussetzungen, Einzelheiten und Terminologie. Es ist sicher, dass Bonaventura der Ansicht ist, es könnten mehrere Wesensformen als Träger und Bewirker von Seinsbestimmungen oder eigentlich als diese Bestimmungen selbst in einem und demselben Substrate vorhanden sein [10]). Er folgt damit der Lehre des Alexander

[1]) Vgl. oben. — [2]) II, 24. 1. 1. 1. op. 1. — [3]) IV, 49. II. 8. II. 1. 1. ad 1. — [4]) Vgl. oben. — [5]) II, 15. 1. 1. f. 5. — [6]) II, 15. 2. 2. c. — [7]) II, 19. 1. 1. c. — [8]) II, 25. 1. 1. op. 4. — [9]) II, 1. I, 1. 2. f. 5.

[10]) Dementsprechend ist die gelegentlich ausgesprochene Ansicht Wittmanns (Die Stellung des hl. Thomas v. Aqu. zu Avencebrol, [Münster 1900], Beitr. z. Gesch. d. M. III 3, 63, Anm. 4 u. 5), welche das Gegenteil behauptet und sich dafür auf Krause (a. a. O.) beruft, nicht zu halten. Vgl. auch De Wulf, La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIIIe siècle in dessen

von Hales[1]). Ebenso sicher aber ist es, dass diese Seinsbestimmungen, da ihnen eben dasselbe Wesen zu Grunde liegt, nicht ohne gegenseitige Beziehungen bleiben können. Sie müssen sich vielmehr in irgend einer Weise mit einander verbinden.

Wenn wir nun beginnen, diese Lehre Bonaventuras genauer darzulegen, so können wir zunächst ohne Schaden jene Seltsamkeiten davon ausschliessen, zu welchen ihn die Erklärung der Erscheinungen der Astronomie, des Lichtes u. a. dabei geführt haben. Es scheint kein schlechtes Zeichen für die naturwissenschaftliche Brauchbarkeit der Anschauungen Bonaventuras zu sein, dass seine einfachen Lehren über die Formen gerade durch die primitiven naturwissenschaftlichen Meinungen seiner Zeit ein wenig in Verwirrung gebracht werden. So ist er z. B. genötigt, um das Licht zu erklären, eine ganz eigene und besondere Art von Form anzunehmen, welche sonst in seinem ganzen System nicht vorkommt. Es ist ihm eine allen Dingen mitteilbare Form, welche er darum eine allgemeine nennt[2]); sie kommt sogar noch hinzu, wenn das Ding bereits seine letzte, die komplettierende Form erhalten hat. Sie soll ihm eine weitere Bestimmung geben und eine gewisse ausgezeichnete Würde verleihen. Man mag dies also auf sich beruhen lassen. Immerhin geht auch schon daraus der Gedanke Bonaventuras hervor, dass es in jedem Wesen durchaus nicht ein einziges Prinzip sein müsse, welches ihm seine Seinsbestimmungen mitteile. In den Himmelskörpern nimmt Bonaventura mit Aristoteles eine überaus vornehme und darum unverdrängbare Natur oder Form an[3]). Die Voraussetzung zu dieser uns ungewöhnlich scheinenden Lehre war die schon oben berührte Meinung, dass die Himmelskörper nicht einen Teil jener irdischen, im steten Flusse begriffenen Natur bildeten, sondern ganz und gar unveränderlich seien. Bonaventura unterscheidet sich aber dadurch von anderen Vertretern derselben Ansicht, dass er jene vermeintliche Unzerstörbarkeit der Himmelskörper naturwissenschaftlich aus der Vorzüglichkeit ihrer Form zu begründen versuchte, welche das Verlangen der Materie dergestalt sättige[4]), dass sie nach anderen Formen, d. h. nach einer Veränderung ihres Seins, nicht mehr verlangen könne.

Ausgabe von Aegidius von Lessines, *De unitate formae* (Les Philosophes Belges I [Louvain 1901], 10 sqq.).

[1]) *S. th.* II. qu. 63. m. 4. sol. obi.; qu. 77 u. 81. m. 1. — [2]) II, 13. div. textus — [3]) II, 17. 2. 2. c. — [4]) Vgl. oben.

Andere haben sich mit verschiedenen vermeintlich metaphysischen Gründen dafür zu gute gegeben.

Es mag auch das noch vorausgeschickt werden, worauf später zurückzukommen ist, dass Bonaventura sich von der Verquickung der Formen mit den sogenannten göttlichen Ideen ganz freihält. Er kennt zwar sehr wohl den Zusammenhang, der im Sinne des Augustinus zwischen beiden Dingen besteht [1]). Die genauere Bekanntschaft mit Aristoteles aber leitete ihn an, wenigstens die Begriffsmerkmale der Form nicht davon herzuleiten, wie sie mit den göttlichen Ideen verwandt sind, sondern daraus, wie sie sich uns selbst im erfahrungsmässigen Naturverlaufe zu erkennen geben. Trotz des sehr wenig umfangreichen erfahrungsmässigen Materiales dafür geht Bonaventura in seiner Naturphilosophie doch immer wieder von der Naturbeobachtung aus, wenn er über die Formen etwas sagen will.

Auch darin stimmt er mit Aristoteles überein, dass er Formen, welche ein Sein geben [2]), von denen unterscheidet, welche in ihrem Substrat eine Bewegung bewirken [3]). Auch bei ihm ist also eine Seinsbestimmung ersten Ranges [4]) nicht etwa eine solche Form, die als erste zu der rein bestimmungslosen Materie [5]) hinzukommt, sondern überhaupt eine seinsgebende Form, gleichviel wann und wem sie dieses Sein verleiht. Diese Formen heissen darum auch Wesensformen [6]). Formen, welche lediglich eine „Bewegung" im heutigen Sinne vermitteln [7]), sind daher Formen zweiten Ranges [8]). Merkwürdigerweise und nicht ohne Zusammenhang mit seinem schon etwas weiter entwickelten Begriffe der Form als blosser Seinsbestimmung, nicht als eines wirklichen Seins, beschäftigt sich Bonaventura theoretisch so gut wie gar nicht mit derartigen Akzidentalformen, welche, wie er sagt, das Sein „adverbiell" bestimmen, nicht aber dem Ganzen neues Sein hinzufügen [9]). Darum haben wir selbst auch keine Möglichkeit, auf die Frage dieser Akzidentalformen näher einzugehen.

---

[1]) I. 19. II. 1. 3. ad 2.

[2]) Im Sinne von *forma informans* oder *constitutiva*.

[3]) Im Sinne von *forma regitiva* oder *agens*. II, 26. 1. 5. ad 1. III, 36. 1. 6. ad 3.

[4]) Im Sinne von *actus primus*.

[5]) Im Sinne von *materia prima*.

[6]) Im Sinne von *forma substantialis*.

[7]) Im Sinne von *formae pure regitivae* oder *agentes*.

[8]) Im Sinne von *actus secundus*.

[9]) Sie gäben das *bene esse*; II, 26. 1. 3. ad 4.

Bonaventura unterscheidet eine grössere Anzahl verschiedener Formen. Gewöhnlich hält er in ihrer Aufzählung jene Reihenfolge der Hauptarten inne, welche sie nach ihrem Werte geordnet vorführt. Es folgen alsdann hinter den Elementarformen[1]) die Mischungsformen[2]), denen sich die Komplexions-[3]) und Organisationsformen[4]) anschliessen. Letztere heissen als Lebensprinzipien auch Seelen und sind geistiger Art. Von der zweiten Stufe derselben, den Tierseelen, wird dies ausdrücklich gelehrt[5]). Das will aber, wie bereits deutlich hervorgehoben wurde, nicht besagen, dass die niederen Seelenarten geistige Substanzen seien, die für sich bestehen könnten. Ihre Geistigkeit bedeutet nur, dass sie bereits ihr Substrat, das Materielle, in einen Punkt gewissermassen zusammenordnen, nämlich in eine sich selbst bewegende Kraft, nicht aber, dass jene Prinzipien, für sich betrachtet, auf sich selbst ihre Kräfte zurückwenden könnten. Darum sind, was ebenfalls bereits oben abgewehrt wurde, diese niederen Lebensprinzipien für sich weder substanziell noch unsterblich. Es tritt manchmal vorzeitig und schliesslich sicher einmal ihrem Substrat eine äussere Kraft entgegen, welche demselben eine neue Form zu geben imstande ist; oder es erschöpft sich die ihnen innewohnende, belebende, d. h. die materiellen Kräfte des Substrates in eins zusammenordnende eigene Kraft[6]), sodass die unter ihr verborgen vorhandenen früheren Formen, die von jenen Lebensprinzipien weiterhin

---

[1]) *formae elementares;* II, 12. 1. 3. op. 3, „primae formae, quae insunt materiae, sunt formae elementares, sicut patet, quia ultra illas non est resolutio nisi ad materiam primam."

[2]) *f. mixtionis;* II, 17. 2. 2. ad 6.; ib. f. 2. „. . . nihil venit ad constitutionem mixti, nisi corpus, quod est miscibile; miscibile autem non est, nisi corpus rarefactibile et condensabile . . ." ib. f. 1 „. . . Ex nullis corporibus constituitur corpus mixtum, nisi quae possunt ad invicem agere et pati . . ." IV, 49. II, 2. 1. 1. op. 1.

[3]) *f. complexionis:* III, 12. 1. 1. ad 2; II, 17. 2. 2. ad 6. Unter Komplexion ist eine vollkommenere Art der Mischung zu verstehen: „propter magnam harmoniam et proportionalem coniunctionem suarum partium." cf. II, 17. 2. 3.

[4]) *f. organisationis;* II, 8. 1, 2. 1. op. 2.; vgl. auch IV, 24. I, 2. 1. ad 1; „. . . sicut in corpore nostro est considerare naturam, per quam est unitas et convenientia, et naturam, secundum quam est distinctio sive differentia (partium vel membrorum) — prima est complexio, secunda est organizatio — . . ." und IV, 59. 1, 1. 4. c.: „Corpus enim nunquam dispositum est ad vitam, qualemcumque habeat complexionem, nisi etiam habeat organizationem; unde nec influentia vitae nec motus est ab anima in corpus, nisi naturaliter praeexistat dispositio organizationis."

[5]) II, 15, 1. 2. f. 3; III, 2. 3. 1. f. 6. — [6]) II, 19. 3. 1. op. sol. 4.

bestimmt worden waren, wiederum hervordrängen. Alsdann trennen sich diese niederen Seelen nicht etwa nach Art der menschlichen Seele von ihrem Substrat, um für sich zu existieren, sondern sinken in die reine Möglichkeit zurück, d. h. erlöschen, ohne dass aber das Substrat die Möglichkeit einbüsst, unter gewissen Umständen von neuem zum Organismus eines Pflanzen- oder Tierlebens erhoben zu werden. Erst die dritte Stufe der Organisationsformen oder Seelen hat jene zweite, die volle Geistigkeit. Diese Seelen sind geistige Substanzen, was durch ihre Zusammensetzung aus Materie und Form durchaus nicht gefährdet, sondern vielmehr erst sichergestellt wird. Gerade aus dieser Zusammensetzung fliesst ein eigentlicher naturphilosophischer (in Wahrheit freilich doch metaphysischer) Beweis dafür, dass jene Formen für sich subsistieren und ihre geistige d. h. in eins zusammenordnende Tätigkeit nicht nur auf ihr Substrat und dessen Kräfte, sondern auch auf sich selbst ausüben können. Während also gewöhnlich aus der Fähigkeit der Seele, auf sich selbst zu reflektieren, ihre Substanzialität gefolgert wird, sucht Bonaventura umgekehrt aus der Substanzialität der Seele, die ihm durch ihre Zusammensetzung aus Materie und Form gesichert erscheint, die Möglichkeit zu begründen, dass die Seele, auch für sich betrachtet, auf sich selbst reflektieren könne, also im vollen Sinne und in sich selbst geistige Funktionen habe.

Auch das haben wir hier noch im allgemeinen vorauszuschicken, dass wie die Menschenseelen so die Formen überhaupt deshalb nicht etwa ihre aktive seinsbestimmende Kraft verlieren, wenn ihnen bereits Materie beigemischt ist [1]). Es ist dies die Voraussetzung für einen noch allgemeineren naturphilosophischen Satz des Bonaventura. Nach seiner Lehre können — ganz im Gegensatz zur Meinung Thomas' von Aquin — zwei selbst bereits formierte Substanzen sich noch weiter in der Weise mit einander verbinden, dass die eine derselben von der anderen weiterhin formiert wird, wie es z. B. der Fall sei, wenn die Menschenseele in den ihr vorbereiteten Körper eintritt, oder wenn sich zwei Elemente zu einer Mischung vereinigen. Deshalb ist für Bonaventura dennoch sehr wohl jener alte Satz des Boëthius maßgebend, dass die Form nicht weitere Beeinflussungen erfahren könne, sondern beständig unveränderlich sei. Freilich ist sie das, gibt Bonaventura zu, aber nur, wenn sie für sich wäre. Sobald sie aber mit der Materie verbunden ist, wird

[1]) II. 13. 2. 1. ad. 5.

sie durch diese auch fähig, in dem Ganzen, in dem sie ist, Veränderungen auch in sich aufzunehmen[1], also mit der Materie zusammen wiederum als zweite Materie[2]) zu dienen.

Mit all diesen Voraussetzungen ist dann der Weg geebnet zum besseren Verständnis der von Bonaventura angenommenen Mehrheit der Wesensformen[3]. Diese steigert sich am meisten und tritt darum am deutlichsten hervor in der Anthropologie, sodass hauptsächlich aus diesem Gebiete unsere nähere Kenntnis jener Lehre Bonaventuras stammt. Aus demselben Gebiete rührt daher auch der letzte jene Lehre vorbereitende Satz Bonaventuras her, welcher hier erwähnt werden soll. Er besagt, dass die Mehrheit der Wesensformen an und für sich noch nicht die Kraft und Vollkommenheit eines geschöpflichen Wesens vermindere. Es komme vielmehr dabei auf die Art des Geschöpfes an. Nur in Geistern sei die Einfachheit schlechthin eine Vollkommenheit. In ihnen bedeute sie nämlich eine Annäherung an die absolute Einfachheit Gottes, der auch ein Geist sei. In den Körpern aber könne, wie die physikalische und chemische Erfahrung lehre, gerade eine vielfache Zusammensetzung die Quelle materieller Grösse und Kraft, und damit der spezifisch körperlichen Vollkommenheit sein[4]).

2. Der übertriebene Realismus und die Lehre Bonaventuras. Nunmehr ist es möglich, auf die Sache selbst einzugehen, darauf nämlich, wieweit Bonaventura die Mehrheit der Wesensformen gelehrt habe. Es muss dabei sofort betont werden, dass er die Mehrheit der Wesensformen nicht in jener übertriebenen Weise behauptet hat, wie wir es bei den extremen Realisten finden[5]). Diese glaubten bekanntlich, dass allen Begriffen auch ausserhalb der Dinge, in denen sie verwirklicht seien, irgendwie ein tatsächliches Sein zukomme[6]). Sie nahmen also, was die Formen betrifft, an, dass einem Dinge, das da bestimmt werden solle, zunächst die Form

---

[1]) I, 19. II, 1. 3. f. 1.; III, 36. 1. 6. op. 5.

[2]) *materia secunda;* II, 3. I, 1. 3; II, 17. 1. 2. c.

[3]) Die Editoren der neuen Bonaventuraausgabe dürften diese Lehre in den Scholien zu I, 13. 2. 2. klarer und bestimmter aussprechen, wenn auch gewisse Vorbehalte nötig scheinen.

[4]) II, 15. 1. 2. op. sol. 3. — [5]) II, 3. I, 2. 3. c.; II, 18. 1. 2. c.

[6]) „Diese Denkweise scheint von keinem anderen mit solcher Folgerichtigkeit ausgebildet worden zu sein wie von Avencebrol." Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters. III 3) 13.

der allgemeinsten Gattung erteilt werde [1]). Dazu kämen dann weiter der Reihe nach die Formen der unteren Gattungen, der Arten und Unterarten. Zu diesen aber trete schliesslich noch eine besondere Individuationsform hinzu, die das Wesen zu gerade diesem Einzelwesen mache. Bonaventuras Anschauungen von der Mehrheit der Wesensformen haben nichts damit zu tun, leiten sich auch nicht davon ab. Haben sie hier und da scheinbar mit jenen Gedanken Berührungspunkte, die sich vielleicht als Nachwirkungen des extremen Realismus bezeichnen lassen, so haben wir dagegen die ausdrückliche Erklärung des Lehrers, nicht jener Meinung zu sein.

3. Das Weltbild Bonaventuras und die hl. Schrift. Während nämlich jene Anschauungen mehr metaphysischen Ursprungs sind, sind die Ansichten Bonaventuras über die Mehrheit der Formen mehr naturwissenschaftlich und wachsen aus seinem gesamten Weltbilde hervor. Die drei umfangreichen Untersuchungen, welche er über die sozunennende erste Form anstellt [2]), zeigen, wie Bonaventura danach ringt, alle rein metaphysischen Konstruktionen der Welt und ihrer Bestandteile abzuwerfen. Er will sich auf Grund der naturwissenschaftlichen Angaben der Offenbarungsschriften und dem wenigen, was man zu seiner Zeit aus der Erfahrung zu schöpfen wusste, ein naturphilosophisches Bild von dem Werden und Sein des Weltganzen bilden. Er legt dabei der Erfahrung ein solches Gewicht bei, dass er gelegentlich bereit ist, ihrem Drucke folgend, die Offenbarungsdaten auch anders zu deuten, als es der hl. Augustinus getan hatte [3]). Um sich ein naturwissenschaftliches Bild vom Weltganzen zu machen, geht er mit Augustinus von jenen Worten aus, welche den Schöpfungsbericht der heiligen Schrift einleiten. Es wird da erwähnt, dass aus der Schöpfung zunächst eine ununterschiedene Masse hervorgegangen sei; aus dieser aber hätten sich unter dem Einflusse des göttlichen Willens die unterschiedenen Dinge entwickelt. Er denkt keinen Augenblick daran, dass jenes Chaos, welches er übrigens im Gegensatze zu Augustinus auf die körperlichen Dinge einschränkt, wie weiter oben gesagt worden ist, ein ungeordnet durcheinander wogender Zustand der Dinge gewesen sei. Das widerspräche in seinem Weltbilde dem göttlichen, also auch in den Anfängen wohlgeordneten Ursprunge der Welt. Er glaubt auch in keiner Weise genötigt zu sein, dies anzunehmen, weder durch jenen

[1]) genus generalissimum.
[2]) II, 12. 1. 1. 3. — [3]) II, 12. 1. 2. c.

Text der Schrift, noch durch die Betrachtung und Erwägung der Dinge.

Für Bonaventura ist jener Schrifttext eine Andeutung dafür, dass sich die gesamte irdische Körperwelt — die himmlische Körperwelt war ja ebenso wie die Welt der Geister nach seiner Anschauung dem Flusse des Werdens und Vergehens entzogen — in einem durchaus einheitlichen und organischen Prozesse entwickelt habe. Derselbe ist in seinem Verlaufe durch mechanische Kausalität verknüpft, wird aber zugleich innerlich zu bestimmten Zwecken hinbewegt durch die planmässige Anlage der wirkenden Kräfte. Er vollzieht sich aus dem ursprünglich Einfachen und nur schwach Bestimmten zu einem zuletzt überaus Zusammengesetzten und vielfach Bestimmten. Es tritt eben immer eine neue Form zu den schon vorhandenen hinzu. Die Kraft ist dem Stoffe von Anfang an von Gott eingegeben und bleibt ebenso in beständiger Abhängigkeit von ihm. Von Gott her stammt auch die planvolle Disposition jener zunächst einheitlichen Kraft, die mit ihrer fortschreitenden Differenzierung eine immer sinnreichere wird und sich zu einem ganzen System wohlgeordneter Keimkräfte[1]) entfaltet, von denen noch die Rede sein wird. Die ganze irdische Welt ist demnach gewissermaßen ein lebendiges und organisches von Gott erschaffenes Ganzes, dessen durchaus unzerstörbare, wenn auch im beständigen Flusse durch einander bewegte Teile von einem Ende hin zum anderen durch das Wirken wohlgeordneter Kräfte unlöslich mit einander verknüpft sind. Sie sei wie ein einziger grosser blühender Baum, sagt Petrus von Tarantasia; Bonaventura vergleicht sie sogar mit einem Menschen: alles um die ursprünglich wirkliche Einheit des Ganzen, die späterhin zur organischen Einheit geworden ist, aufzuzeigen.

4. Die Lehre Bonaventuras vom erstgeformten körlichen Urstoff. Das Erste nun, was aus Gottes Händen hervorging, und zugleich das Einzige, was er im eigentlichen Sinne geschaffen, d. h. aus Nichts hervorgebracht hat, war jenes „Unbestimmte und Unerkennbare“ der Septuaginta, der körperliche Urstoff, die erste Materie nämlich mit einer eigenartigen ersten Form[2]). Bonaventura gibt nun dem Texte der Schrift in dem Punkte ein wenig nach, dass er diese erste Form eine nur erst unvollkommene nennt[3]);

[1]) *rationes seminales.*

[2]) Aehnlich Alex. Hales. S. II, qu. 44; später Rich. a. Med. S. II, 12. 9. 6.

[3]) II, 12. 1. 3. c.

aus der Sache selbst weiss er keinen Grund dafür anzugeben. Damit gerät er dann in einige Dunkelheiten in seinen Ausdrücken über jene erste oder Urform. Das darf jedoch durchaus nicht dazu verführen, jene vage und oberflächlich gedachte Körperlichkeitsform[1]) darunter zu verstehen, welche besonderen Denkern jener Zeit wiederholt in dem Sinne auftritt, als gäbe sie den Dingen das blosse Körpersein. Es wird alsdann in realistischer Auffassungsweise der Quantität substanzieller Charakter zugeschrieben und dieser auf eine eigene Form zurückgeführt[2]). Bonaventura gebraucht zwar gelegentlich den Namen dieses Begriffes an verschiedenen Stellen, nirgends aber findet sich bei ihm jener unhaltbare Begriff selbst, den manche mit jenem Namen verbunden haben. Es ist ganz ausgeschlossen, dass Bonaventura unter der ersten Form jene Körperlichkeitsform verstanden habe, weil ja die Körperlichkeitsform unter allen späteren Formen unverändert zurückbleiben und ihnen gemeinsam sein müsste. Jene erste Form aber ist den späteren Formen bei Bonaventura nicht gemeinsam. Vielmehr sagt Bonaventura, sie gäbe in ihrer eigenartigen Unvollkommenheit die Grundlage ab, aus der sich die späteren vollkommenen Formen entwickelten, sodass jene erste also nicht unverändert bleibt. Freilich ist jene erste Form e i n e Form der Körperlichkeit und Ausdehnung[3]), aber nur in dem Sinne, dass sie bereits ein wenn auch unvollkommenes körperliches Etwas konstituiert[4]); sie bildet schon einen Stoff, eben den Urstoff. Derselbe entbehrt nur der Aktualität einer vollständigen Formierung. Die verschieden dichte Lagerung[5]) der kleinsten Teilchen dieser Urmasse habe alsdann dahin gewirkt, dass Kräfte in Tätigkeit traten, welche jenem Urstoffe weitere Seinsbestimmungen von fortschreitender Vollkommenheit verschafften. Diese Bestimmungen seien also in jenen Kräften und ihrer planmässigen Veranlagung zur Herbeiführung gerade solcher Seinsbestimmungen bereits keimhaft oder der

---

[1]) Im Sinne von *forma corporeitatis.*

[2]) Vgl. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol Beitr. z. Geschichte der Philosophie des Mittelalters III 3, 74 ff.

[3]) *forma corporeitatis et extensionis.*

[4]) II, 12. 2. 3. c.

[5]) Es ist merkwürdig, mit wie scharfem Blick Bonaventura auf die Möglichkeit hingewiesen hat, in jener hypothetisch angenommenen verschieden dichten Lagerung der Stoffteilchen einen Ausgangspunkt für das entwickelnde Kräftespiel zu gewinnen.

Möglichkeit nach im Stoffe vorhanden gewesen[1]. Das führt dann zu den noch zu besprechenden *rationes seminales* hinüber. Verfehlt aber wäre es, annehmen zu wollen, das Kräfte-System der Keimkräfte selbst sei jene erste Form im Sinne des Bonaventura gewesen[2]. Man könnte endlich gegen die Existenz eines solchen Urstoffes einwenden[3], dass sich doch heutzutage aus den einfachsten Stoffen, den Elementen, jener Urstoff nicht mehr gewinnen lasse, sondern die Auflösung, wie Bonaventura sagt, bei diesen stehen bleibe. Das besagt aber nichts, da ja Bonaventura annimmt, jene erste Form sei nur erst eine unvollkommene gewesen[4]. Daher weigere sich die Natur, welche beständig nach einem vollkommenen Sein strebe[5], in jenen unvollkommenen Zustand zurückzukehren. Dennoch kann nach dem System Bonaventuras erst bei jener ersten Form, nicht aber schon bei den Elementarformen die Auflösung stehen bleiben[6]. Erst durch eine noch weiter eindringende Auflösung nämlich würde die für beide Teile unmögliche Isolierung der ersten Materie von einer letzten ihr noch gebliebenen Form versucht.

Die gesamte Herausentwickelung der weiteren Formen aus dem Urstoff[7] ist, wie hier nur angefügt wird, um Missverständnisse unmöglich zu machen, allerdings innerlich abhängig von der den Kräften des Urstoffs immanenten und fliessenden Bewegungskraft Gottes[8]. Ebenso empfängt jener Urstoff selbst sein analoges Sein beständig vom Absoluten her durch den nicht einmal gesetzten, sondern beständig fortfliessenden Schöpfungsakt. Bonaventuras Bild vom Weltganzen ist also ebenso weit entfernt vom sogenannten Materialismus wie auch von irgend welchem Pantheismus. Freilich findet sich in seiner theistischen Auffassung des Weltganzen keine Spur davon, als ob eine bis ins kleinste durchgreifende organische Gesetzmässigkeit desselben ein Widerspruch zu dem Wirken des ausserweltlichen Absoluten wäre. Es geht vielmehr aus vielen Stellen seiner Naturphilosophie hervor, dass er sich das regelmässige Wirken Gottes in der Welt nur in dieser Form denken kann.

5. Die gesetzmässige Synthese und Analyse der Naturdinge. All dieses musste notwendig vorausgeschickt werden. Sehen wir nun zu, wie sich aus diesem Urstoff die Welt ent-

---

[1]) II, 12. 1. 3. c.; II, 12. 2. 1. f. 2.; II, 12. 2. 2. f. 4; IV, 43. 1. 5. ad 6. — [2]) schol. 1 zu II, 15. 1. 1. — [3]) II, 17. 1. 1. ad 2. — [4]) II, 12. 1. 3. op. sol. 3. — [5]) IV, 44. 1, 2. l.c. — [6]) II, 30. 3. 1. c. — [7]) Im Sinne von *distinctio* und *eductio*. — [8]) I, 44. 1. 1. ad 3.

wickelt, um daraus zu erkennen, wie Bonaventura des näheren über die Mehrheit der Wesensformen denkt. Kurzweg kann man darüber sagen, jener Urstoff wird in seinem Sein immer mehr und mehr bestimmt, sodass er in allmählichem Wachstum immer mehr Bestimmtes und immer weniger noch zu Bestimmendes, also immer mehr Form, immer weniger Materie enthält[1]). Eine Bestimmung kommt in gesetzmässiger Reihenfolge zu der anderen hinzu, und es ergeben sich die Begriffe der früheren[2]) und späteren[3]) Formen, deren letzte[4]) schliesslich die vollendende[5]) heisst. Die Auflösung vollzieht sich dann in der umgekehrten Reihenfolge. Denn alles, was aufgelöst wird, geht wieder in das über, woraus es geworden war[6]). Aus dieser vor- und rückläufigen, streng geordneten Reihenfolge der verschiedenen Seinsbestimmungen folgt dann der alte aristotelische Satz[7]), dass die einzelnen Formen sowohl im Werden als auch im Vergehen sich auf einander disponieren. Die eine Bestimmung kann dem Sein nicht eher gegeben werden, als es eine gewisse andere hat. Diese andere wieder kann man dem Dinge nicht entziehen, wenn nicht vorher jene erstere entfernt worden ist. Die Form bestimmt also die Materie nicht schlechthin, sondern ihre für sie zubereitete Materie[8]). Diese in bestimmter Weise disponierte Materie kann dann auch nur diese bestimmte neue Seinsbestimmung in sich aufnehmen[9]). Es ist dies der aristotelische naturphilosophische Satz, dass Materie und Form einander proportioniert sein müssen, weil sie aufeinander hingeordnet sind[10]). Es ist zugleich eine Anwendung des noch umfänglicheren metaphysischen Grundsatzes, dass die Bestimmung dem dafür Bestimmten gewisse Notwendigkeiten auferlegt[11]).

Schon aus diesen bereits oben kurz erwähnten Begriffen Bonaventuras geht hervor, dass er für die strenge Einheit der Form nicht in Anspruch genommen werden kann. Es leuchtet aber aus ihnen zugleich der Schein einer Auffassung der Formen als wirklicher Dinge heraus. Derselbe wird sehr vermindert, wenn man näher prüft, wie sich Bonaventura die Mehrheit der Wesensformen

[1]) II, 13. 2. 1. ad 5, mit anderen Worten, dass er immer mehr wird, immer weniger werden kann. — [2]) II, 13. 2. 2. op. 5. — [3]) II, 15. 1. 2. op. 4. — [4]) III, 22. 1. 1. ad 3; IV, 49. II S. I, 2. 1. c. — [5]) Vgl. oben betr. Anklänge an den extremen Realismus. — [6]) II, 26. 1. 4. c. — [7]) *De An.* II c. 2. 414 b 20 sqq. 415 a 1—13. — [8]) II, 9. 1. 3. ad 5. — [9]) II, 15. 1. 2. op. 2; II, 19. 2. 1. f. 3. — [10]) *Met.* VIII, 6. 1045 a. 33. *De An.* II. c. 2. 414 a. 25—27. — [11]) II, 17. 2. 1. op. 3.

denkt. Das kann man tun, indem man untersucht, wie im einzelnen die Dinge werden. Es ergibt sich dabei, dass die Seinsbestimmung ein fortschreitender Prozess ist, in welchem in dem Substrat nach und nach formierende Prinzipien sich auswirken, von denen jedes nur einen Teil der Seinsbestimmungen des Dinges verursacht. Aus jenem ersten Urstoffe entwickeln sich zunächst die vier Elemente[1]. In ihnen erlangt der unvollständig formierte Urstoff erst seine Vollendung und zwar in verschiedener Weise, durch eine in genauer Proportion stehende, verschieden starke Verdichtung[2]. Darum können sich dann auch die Elemente in einander verwandeln[3], das eine kann aus dem andern werden. Die eine Seinsbestimmung verschwindet alsdann, und die andere Elementarform tritt hervor. Es ist dies der einzige Fall, in welchem bei Bonaventura jener Satz des Aristoteles durchaus zur Geltung kommt, dass die Beraubung der einen Form die Hervorbringung einer anderen mit sich bringe. Es ist eben hier keine Weiterentwickelung, sondern eine wirkliche Verwandlung zu beobachten. Dort, wo sich das Sein gesetzmässig weiter entwickelt, kommt jener aristotelische Satz bei Bonaventura nicht so streng zu seinem Rechte[4]. Die Uebereinführung einer neuen Form zu schon vorhandenen bedeutet bei ihm durchaus nicht, dass die alte darum schwindet oder nur noch als blosse Möglichkeit zurückbleibt. Im Gegenteil, sie bleibt als Wirklichkeit. Bei der Auflösung gilt dann wieder halb und halb jener aristotelische Satz. Die spätere Form schwindet, d. h. sie tritt in die blosse Möglichkeit zurück, die frühere, die wohl noch vorhanden, aber unter der späteren mehr oder minder verborgen oder doch unselbständig geworden war, tritt wieder sichtbar und selbständig hervor. Bonaventura gibt interessanter Weise auch den Grund an, warum unter den Elementen keine Weiterentwickelung, sondern jene wirkliche Verwandlung des einen in das andere stattfinde. Einmal stammen die Elemente alle aus derselben unvollständigen Urform[5], sind also mit einander verwandt und haben in jener Urform ein Medium,

---

[1]) IV, 49. II. S. II, 1. 2. c.

[2]) I, 8. II, 1. 3. ad 4; II, 15. 1. 2. c.

[3]) II, 30. 3. 1. c.; IV, 43. 1. 4. c.

[4]) Es ist nicht der Ort zu zeigen, dass dieser Satz auch bei Aristoteles selbst nicht durchgeführt ist. Er ist übrigens einer jener oben erwähnten Sätze, welche aus Aristoteles für die Einheit der Wesensformen angeführt wurden.

[5]) II, 13. div. text.; II, 17. 2. 3. 3.

durch welches hindurch sie sich verwandeln können. Dann aber sind sie eben das eine nicht höheren Wesens als das andere, sondern sind in gleicher Weise elementare, d. h. ursprüngliche Gestaltungen jenes ersten Stoffes; sie stehen alle vier in gleichem Grade von demselben ab[1]). Darum gibt es von dem einen zum anderen hin keine Fortentwickelung, sondern nur eine Verwandlung des einen in das andere. Hierbei ist also von einer Mehrheit der Wesensformen keine Rede. Es kommt nicht zu der einen noch eine andere Elementarform hinzu. Vielmehr wird die eine durch die andere ersetzt. Im elementaren Sein herrscht also ebenso wie im Sein der Geister in gewisser Weise Einheit der Form[2]). Das ist hier hauptsächlich festzustellen. Die Möglichkeit, dass sich die Elemente in einander verwandeln können, hat übrigens bei Bonaventura keine systematische Bedeutung. Sie wird ein einziges Mal flüchtig erwähnt und niemals im System benutzt.

6. Das Verhältnis der Elemente zum Kompositum. Es fragt sich nun, in welcher Weise die Elemente sich weiterhin entwickeln, d. h. wie sie neue Seinsbestimmungen erhalten. Kommen diese neuen Formen zu den Elementarformen hinzu, oder lösen sie dieselben ab? Es ist da zunächst zu betonen, dass Bonaventura den Fall nicht kennt oder wenigstens nicht erwähnt, dass überhaupt ein einzelnes Element sich irgendwie für sich weiter entwickelt. Neue Seinsbestimmungen ergeben sich ihm vielmehr zunächst lediglich daraus, dass sich mehrere der Elemente mit einander verbinden. Das stellt sich Bonaventura folgendermassen vor. Er lehrt, dass alle Elemente als körperliche Dinge mehr oder weniger ausgedehnt, aber auch verdichtet werden können[2]). Auf diese Weise ist es möglich, dass sie sich bis in die kleinsten Teilchen ineinander schieben und so mit einander vereinigen können. Diese kleinsten Teilchen sogar zerbrechen sich noch einander[3]), sodass eine überaus eingehende Vertiefung der Elemente in einander entsteht. Es geht das nun aber nicht ohne einen gegenseitigen Austausch und eine Verbindung der beiderseitigen Qualitäten ab, wodurch eben eine

---

[1]) III, 6. 2. 2. c.

[2]) Jene „erste“ Form erlangt erst in den Elementarformen vollkommenes Sein, kann also mit ihnen zusammen keine Mehrheit der Wesensformen ausmachen.

[3]) II, 17. 2. 2. f. 2. — [4]) II, 17. 2. 3. c.

neue Seinsbestimmung, ein neues Drittes erzeugt wird [1]). Die Vereinigung trägt eine neue Seinsbestimmung oder Form.

Es geht aus diesem Zusammenhange zweierlei hervor: Die Elemente selbst bleiben in dem neuen Dritten in gewisser Weise zurück [2]); sie verlieren nicht ihre eigenen Seinsbestimmungen. Denn gerade aus ihrer gegenseitigen Eigenart und dem daraus hervorgehenden fortdauernden gegenseitigen Einfluss [3]) geht ja erst die neue Seinsbestimmung fortfliessend hervor. Die neue Seinsbestimmung also könnte nicht fortbestehen, bestünden nicht die sie bedingenden alten Seinsbestimmungen in gewisser Weise fort. Ausserdem stehen eben die verschiedenen Elementarformen gleich weit von jener Urform ab; keine ist darum stärker als die andere, sodass sie die andere in sich verwandeln könnte [4]). Das müsste aber irgendwie der Fall sein, wenn sich die neue Seinsbestimmung anstelle der alten setzte. Also müssen sie auch in der Vereinigung fortbestehen. Von diesem Vorgange sagt nun Bonaventura, dass in ihm zu den Elementarformen die Mischungsform hinzukäme; er nennt nämlich jene neue, sich aus der Mischung der Elemente ergebende Seinsbestimmung die Mischungsform [5]). Alle weitere Fortentwickelung des Seienden zu immer höheren Bestimmungen hat dann nach ihm nichts anderes zur Grundlage, als eine solche zu immer grösserer Feinheit und Mannigfaltigkeit fortschreitende Mischung der Elemente [6]). Sämtliche [7]) anorganischen und organischen Bildungen, auch die allerhöchsten [8]), entstehen, sofern man die mechanische Art ihres Werdens und nicht das von aussen wirkende Prinzip desselben ins Auge fasst, durch eine gröbere oder feinere Mischung der Elemente und zuletzt durch deren organische Differenzierung, welche auch nur eine besondere Mischungsart ist. Dementsprechend unterscheidet man dann von der gewöhnlichen Mischungsform die sogenannte Komplexionsform. Sie ergibt sich, wenn sich alle vier Elemente, und zwar so innig und in einem so wohlgeordneten gegenseitigen Verhältnisse mit einander verbinden, dass eine sehr vollkommene

---

[1]) III, 6. 2. 2. c. — [2]) IV, 49. II. S. II, 1. 2. c.

[3]) IV, 49. II, S. II, 1. 2. c.

[4]) III, 6. 2. 2. c.

[5]) Ueber den aristotelischen Ursprung dieser einer Reihe von Scholastikern gemeinsamen Lehren vom Aufbau der Körperwelt über der *materia prima* und den Elementen s. Baeumker, D. Problem der Materie in d. griech. Philos. Münster (1890) 242—244.

[6]) II, 12. 1. 3. f. 5. — [7]) IV. 49. II. S. II. 1. 2. c. — [8]) I, 8. II, 1. 3. ad 4.

Mischung, d. h. ein ganz und gar gleichartiges [1]) neues Ganzes entsteht [2]). Damit wird diese Mischung in den Stand gesetzt, die Organisationsform, d. h. den Akt des Lebens in sich aufzunehmen, welcher sein Substrat überaus gleichmässig durchfliesst, es aber seinerseits zu verschiedenen Organen ausgestaltet, welche den mannigfachen Vorgängen des Lebens als Werkzeuge dienen sollen [3]). In diesem Sinne also spricht Bonaventura von den aufeinanderfolgenden Elementar-, Mischungs- und Komplexionsformen, denen sich noch die Organisationsformen anfügen. Es sind dies alles Seinsbestimmungen, die sich aus einer fortschreitenden und sich beständig verfeinernden Mischung der Elemente ergeben.

7. Die Synthese der Organismen; Leib und Seele. Bezüglich der organischen Seinsbestimmungen hält jedoch Bonaventura fest, dass sie nicht durch eine gewissermassen selbständige Mischung der Elemente herbeigeführt werden. Sie entstehen vielmehr nur durch den mitteilenden und anregenden Einfluss des selbst bereits organisierten und belebten Seins, den man organische Fortpflanzung nennt [4]). Die Zeugung setzt in geheimnisvoller Weise [5]) in dem komplexionären Stoff jene Kräfte in Bewegung, welche ihn organisieren, bis sie sich zum eigenen selbständigen Lebensprinzip entwickeln oder dieses von aussen hinzukommt [6]). Letzteres ist beim Menschen der Fall. Während es nämlich in den Kräften der irdischen Natur steht, in gesetzmässiger Weise, d. h. durch die Fortpflanzung, die halbgeistigen Lebensprinzipien der niederen Wesen, welche Pflanzen und Tiere sind, hervorzubringen, das heisst, den elementaren Stoff in diese organisierte und lebendige Form zu bringen, kann sie das im vollen Sinne geistige, weil substanzielle Lebensprinzip des Menschen auch auf dem Wege der Zeugung nicht hervorbringen.

Wir haben weiter oben bereits den Grund dafür angegeben.

Wohl aber kann sie auf demselben Wege einen belebten, vorläufig organisierten, menschenähnlichen Leib hervorbringen; dafür sind in der irdischen Natur, d. h. in diesem Falle in den menschlichen Eltern wirkende Kräfte [7]) vorhanden. Wenn die von Gott

---

[1]) II, 15. 1. 2. c. — [2]) *Ibid.* und IV, 43. 1. 4. c.

[3]) II, 8. 2. 1. ad 2; II, 17. 2. 2. ad 6; IV, 24. I, 2. 1. ad 1.

[4]) Die Ausnahme davon, welche die Urzeugung macht, soll hier nur erwähnt werden; es wird später davon die Rede sein.

[5]) Vgl. unten. — [6]) II, 31. 1. 1. c.

[7]) Im Sinne von *rationes seminales;* vgl unten.

erschaffene Seele, die selber bereits aus Materie und Form besteht, derart dem Körper zuerteilt wird, findet sie bereits ihren Körper vor [1]), wenn er auch nur in gewissem Sinne vollendet ist [2]). Es vollzieht sich also eine Vereinigung zwischen zwei Dingen, von denen jedes selbst schon aus Materie und Form besteht, ganz so, wie wenn sich zwei Elemente oder zwei Mischungen mit einander vereinigen. Das eine ist aber hier eine körperliche, das andere eine geistige Substanz. Die körperliche Substanz ist formiertes [3]) und vorläufig organisiertes Fleisch [4]). Sie ist also bereits vielfach [5]) und zwar gerade so formiert, dass sie der Wirkungsart der hinzutretenden geistigen Substanz zu entsprechen geeignet ist [6]). Der Körper ist als ein vorzüglich disponierter Lebensgefährte für die Seele bereit [7]). Freilich vollendet die Seele erst seine Organisation, sie gibt auch dem ihr gelieferten körperlichen Substrat durch den vollendenden und selbständigen Lebensakt, den dasselbe nunmehr von ihr allein empfängt, noch mancherlei Verschönerungen [8]). Nach Bonaventuras Ansichten ist also der fötale Menschenkörper belebt und vorläufig organisiert. Dennoch ist er nur eine Disposition für die Seele und kann ohne sie ein Menschenleib nicht genannt werden. Er hat ohne sie, eben weil er unvollendet ist [9]), auch keinen Zweck und keine Stabilität, sodass er, käme die Seele nicht hinzu [10]), das Leben verlieren und sich zersetzen würde, so wie es auch nach dem Abscheiden der Seele mit dem menschlichen Leibe geschieht. Immerhin beweist gerade der Umstand, dass die Seele nach ihrer Trennung noch einen Leib zurücklässt [11]), dass die Elementar- und Mixtionsformen und wohl auch die Komplexionsformen durch den Eintritt der Seele nicht unnötig geworden waren, weil etwa auch ihre Seinsbestimmungen nunmehr aus dem Wirken der Seele flossen, sondern dass sie neben ihr fortbestanden haben.

---

[1]) II, 17. 1. 2. ad 6. — [2]) III, 12. 1. 1. ad 2.

[3]) In dreifacher Weise: *f. elementaris, mixtionis et complexionis.*

[4]) II, 31. 2. 2. f. 5; II, 32. dub. V.; III, 3. II, 3. 2. c.

[5]) I, 17. II, 1. 4. c.; II, 2. II, 1. 2. op. 4; II, 14. f., dub. III; II, 17. 2. 1. f. 2; IV, 49. I, 1. 4. c.

[6]) II, 1. II. 1. 2. ad 3; II, 17. 2. 1. ad 1; II, 17. 2. 2. ad 6; III, 12. 1. 1. ad 2; IV, 43. 1. 1. c.; ib. 1. 4. c.; ib. 1. 5. ad 6.

[7]) II, 32. 3. 2. c. — [8]) IV, 49. II, S. I, 1. 2. c. — [9]) III, 22, 1. 1. c.

[10]) Bonaventura sagt über den Zeitpunkt nichts, wann dies geschieht; doch hat man ihn nach dem Geiste seines Systemes sehr weit hinauszuschieben. Sicherlich fällt er nicht mit dem Zeitpunkt der Empfängnis zusammen.

[11]) II, 8. I, 2. 2. op. 5; III. 2. 3. 1. f. 6; III, 21. dub. II.

Nun treten sie wieder hervor, und es ist weder von einer Auflösung des Menschen bis zur letzten Materie noch von der Einführung einer irgendwelchen Leichenform die Rede. Somit lässt sich die Ansicht Bonaventuras über die Seinsbestimmungen des Menschen in folgendem zusammenfassen: Die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele vollzieht sich durch die Vereinigung zweier bereits formierter Substanzen. Die geistige Seelensubstanz bestimmt die ihr gelieferte und bereits vielfach formierte körperliche Substanz des Fötus weiterhin, vereinigt sich also mit ihm in Hinsicht auf die Form [1]), ohne dass seine früheren Formen dadurch schwinden.

8. Bonaventuras Anthropologie im Unterschiede vom Thomismus. Wir folgern nun daraus zunächst noch nichts für die Einheit oder Mehrheit der Wesensformen bei Bonaventura, so wenig wir es bei Besprechung der anorganischen und niederen organischen Zusammensetzungen vorhin getan haben. Eine Abgrenzung aber ist uns schon jetzt sehr wohl möglich. Bonaventura ist nicht der Ansicht, dass im Menschen eine Einheit der Form bestehe, wie sie in den thomistischen Schulen gelehrt wird. Er erwähnt nicht einmal die Ansicht, dass der Mensch aus der ersten Materie und der vernünftigen Seele als deren einziger Form zusammengesetzt sei, sodass alsdann diese eine Form den ganzen Menschen mit Leib und Seele aus der ersten Materie konstituiere. Bonaventura steht auf dem Standpunkte jener bekannten Seelendefinition des Aristoteles [2]), wonach die Seele der Akt oder die Form eines organischen und zum Leben befähigten Naturkörpers ist; er spezialisiert sogar diese Definition noch eigens für den Menschen [3]). Aber gerade diese Definition scheint ihn zu nötigen, eben ein derart beschaffenes körperliches Substrat für die Seele vorauszusetzen. Bonaventura benutzt gern das alte Bild des Augustinus, der Körper werde von der Seele so belebt wie diese von Gott [4]). Man darf freilich diesem bildlichen Ausdruck nicht Gewalt antun. Wenn aber der Körper von der Seele das gesamte Sein empfinge und nicht selbst schon Substanz wäre, müsste ein auch nur ähnliches Verhältnis der Seele zu Gott bestimmt einen pantheistischen Charakter bekommen. Nicht also mit der ersten Materie, sondern mit einer körperlichen Substanz [5]) verbindet sich nach Bonaventura die geistige Substanz der Seele; jene

[1]) III, 2. 2. 3. c.; III, 3. II, 2. 2. c.

[2]) *De an.* II, c. 1. 412 a 19—21.

[3]) II, 2. II, 2. 3. ad 3. — [4]) II, 26. 1. 2. op. 4. — [5]) I. 23. 1. 1. op. 3.

erstere aber ist selber bereits vielfach [1]) durch Zwischenformen [2]) im Sein bestimmt und kann nur noch im übertragenen Sinne [3]) Materie genannt werden. Darum allein kann auch Bonaventura die Seele eine letzte Form nennen [4]) und sagen, dass ihre Seinsmitteilung in Hinsicht auf das menschliche Ganze, das entstünde, nur eine ergänzende [5]) und teilweise [6]) sei.

9. Bonaventuras Anthropologie im Unterschiede von Petrus Johannis Olivi. Auch nach der anderen Seite hin lässt sich schon an dieser Stelle eine sichere Grenze ziehen: es steht fest, dass Bonaventura nichts von einer Mehrheit der Seelen im Menschen weiss. Diese und verwandte Ansichten gehören vielmehr dem Petrus Johannis Olivi an; sie sind es, welche auf dem oben erwähnten Konzil zu Vienne durch die kirchliche Lehrautorität verworfen wurden [7]). Bonaventura stimmt in seiner Lehre damit überein. Das zeigt eine besondere Untersuchung, welche er über den fraglichen Punkt anstellt [8]), und es wird auch durch gelegentliche Aeusserungen des Lehrers bewiesen [9]). Er führt dafür aus der einfachen alltäglichen Erfahrung jenen Grund an, der schon dem hl. Augustinus durchschlagend erschienen war [10]), dass nämlich die beim Tode scheidende rationelle Seele weder sensitives noch vegetatives Leben im Körper zurücklasse [11]). Es ergibt sich ihm aber auch ganz unmittelbar aus seiner eigenen Naturphilosophie und Metaphysik. Hätte der Mensch mehrere, verschiedene Seelen, so würden zwei oder drei Lebensprinzipien dem Körper das Leben mitteilen. Wenn sich nun auch dieses von den verschiedenen Prinzipien mitgeteilte Leben in verschiedenen Tätigkeiten offenbaren würde, so ist es als Leben, d. h. als einheitlich von innen heraus geordnete Bewegung niederer Naturkräfte [12]) ein und dieselbe Seinsbestimmung. Dasselbe Substrat würde also dann ein und dieselbe Vervollkommnung von mehr als einem Prinzipe empfangen [13]). Das widerspricht zunächst jenem all-

[1]) II. 15. 1. 2. ad 3; II, 15. 2. 2. c. — [2]) IV, 44. 1. dub. IV.

[3]) Im Sinne von ***materia secunda*** I, 19. I, 1. 4. sol. 3.

[4]) II, 19. 1. 1. f. 1. 2; II, 31. 1. 1. c. — [5]) II, 19. 3. 1. op. 4.

[6]) II, 1. II, 3. 1. c.

[7]) Vgl. Ehrle im Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalters (herausg. von Denifle und Ehrle) II [Berlin 1886] 391 ff.

[8]) II, 31. 1. 1. — [9]) II, 18. 2. f. 7. 3; III, 16. 2. 1. f. 1. u. c.

[10]) *De Spir. et An.* c. 15.

[11]) II, 31. 1. 1. f. 1. — [12]) II, 8. II, 1. 1. op. 3. daher konsubstanzial genannt.

[13]) II, 8. II, 1. 1. ad 3. 4; II, 31. 1. 1. c.

gemeinen methodischen Satze, welcher verbietet, ein zweites Erklärungsprinzip hinzuzuziehen — hier für das Leben —, wo eines zureicht. Es steht aber auch dem weiteren metaphysischen Satz entgegen, dass Potenz und Akt in demselben Subjekt einander ausschliessen. Es ist nicht möglich, sagt dieser Satz, dass ein Ding noch einmal eine Bestimmung empfängt, die es bereits hat [1]). Daher kann auch ein lebensfähiges Substrat, welches durch ein Lebensprinzip belebt ist, das Leben nicht noch einmal empfangen [2]). Darum ist es unmöglich, dass ein Körper das Leben von zwei Prinzipien erhalte, was eintreten würde, wenn dieser Körper zwei Seelen hätte [3]). Daher ist Bonaventura der Ansicht, dass in den höheren Lebewesen jenes Lebensprinzip, welches die höchsten und kompliziertesten Lebensfunktionen seinem Substrate mitteilt, auch zugleich die niederen Lebenstätigkeiten in ihm bewirke. Das höhere muss also jene niederen Lebensprinzipien potenziell in sich schliessen [4]). Schon Aristoteles war derselben Ansicht gewesen und brauchte dafür das Bild von den Polygonen, bei denen ebenfalls das kompliziertere das einfachere potenziell in sich schlösse [5]). Bonaventura lehrt also, dass im Menschen das höchste, das rationale Lebensprinzip dem Körper durch sich selbst [6]) und unmittelbar auch die vegetativen und sensitiven Lebensfunktionen mitteile. Es geschieht dies durch Vermittelung [7]) seiner vegetativen und sensitiven Kräfte [8]), die sich ihrerseits mit jenen bereits erwähnten Lebensgeistern des Körpers [9]) in Verbindung setzen [10]). Damit wird nicht etwa gesagt, dass die vernünftige Seele nur mit ihrem niederen Teile [11]) und nicht mit ihrer ganzen Substanz sich mit dem Körper verbinde [12]). Das könnte als eine Abschwächung der Lehren des Petrus Johannis Olivi erscheinen. Es soll nur heissen, dass sich die Seele mit dem Körper nicht verbinden könnte, hätte sie die vegetativen und sensitiven Potenzen nicht [13]). Die Verbindung ist also als mit dem Ganzen der Seele, aber erfolgend durch Vermittelung dieser Potenzen aufzufassen. Das macht im System Bonaventuras, der die Seelenkräfte des Menschen

---

[1]) Vgl. weiter unten. — [2]) II, 27. 1. 1. c.
[3]) II, 2. II, 2. 4. c.
[4]) II, 31. 1. 1. f. 3. — [5]) Vgl. oben.
[6]) II, 1. II, 3. 2. ad 3. — [7]) *mediantibus illis viribus.*
[8]) II, 14. I, 3. 2. c. — [9]) *spiritus animalis, vitalis.*
[10]) II, 1. II, 1. 2. ad 3; II, 2. II. 1. 2. op. sol. 4.
[11]) *secundum potentias illas.* — [12]) III, 16. 2. 1. c. — [13]) II, 17. 2. 1. f. 3.

als ihrem Sein konsubstanzial[1]) auffasst, durchaus keine Denkschwierigkeiten.

10. Der Beweis Bonaventuras für die substanziale Einheit des menschlichen Wesens. Wird aber durch die Annahme einer derartigen Zusammensetzung des Menschen nicht seine substanziale Einheit gefährdet? Auch diese Untersuchung Bonaventuras müssen wir noch vorausschicken, ehe wir seine Meinung über Einheit oder Mehrheit der Wesensformen versuchen können, festzustellen. Bonaventura stimmt nämlich, trotz der Annahme jener vielfachen Zusammensetzung des Menschen, darin durchaus mit den Vertretern der Formeneinheit überein, dass Seele und Leib im Menschen zu einer substanzialen Einheit verbunden sind. Sie sind schon durch sich selbst, und nicht erst durch irgend etwas, was sie zusammenfasst, eine Einheit[2]). Näherhin bestimmt das Bonaventura dadurch, dass er sagt, die Seele verbinde ihr Sein dem des Körpers nicht nur äusserlich, sondern teile es ihm als eine Vervollkommnung mit, die ihn innerlich ergreife[3]). Die Wurzel dieser inneren substanzialen Vereinigung beider aber ist, wie er alsdann scharfsinnig aufzeigt, die seitens der Seele erfolgende Lebensmitteilung an den Körper. Der Körper lebt durch die Seele. Das ist die von Augustinus herstammende Grundlage seiner Forschungen über diesen schwierigen Punkt[4]), und er kommt immer wieder auf diese Grundlage zurück[5]). Schon Aristoteles habe erkannt[6]), dass dies der wichtigste und grundlegende Einfluss der Seele auf den Körper ist; denn durch die Wahrnehmung dieser Seinsbestimmung ist man ja überhaupt erst dazu gekommen, für das Lebendige eine ganz besondere Art von Formen anzunehmen, die Lebensprinzipien oder Seelen genannt werden. Die Eigenart dieses wichtigsten Einflusses der Menschenseele auf den Körper kann also auch zur Grundlage dienen, um festzustellen, in welcher Art sie ihm verbunden ist. Nun ist aber einerseits das Leben selbst dem Belebten konsubstanzial, auch das hat schon Aristoteles erkannt[7]). Es ist ihm nicht nur eine Art Bewegung, die ihm von ohngefähr zukäme[8]), sondern gehört zu seinem eigent-

---

[1]) II, 1. II. 1. 2. ad 2. 3; II, 1. II, 3. 2. ad 3; II, 2. II, 1. 2. op. 4.

[2]) Im Sinne von *unum per se* und im Gegensatze zu *unum per accidens*.

[3]) *Brevil.* II, c. 9. — [4]) II, 26. 1. 2. op. 4.

[5]) II, 8. I, 1. 1. op. 4. 5. ad 5; II, 18. 2. 3. f. 4. — [6]) I, 3. II, dub. II.

[7]) *De An.* II, c. 2. 413 b 22—25. — [8]) *per accidens*.

lichen[1]) Sein[2]). Andererseits ist in unserem Falle das Belebende, nämlich die Menschenseele selbst, bereits eine belebte Substanz. Es ist ihr also eben dasselbe Leben, welches sie dem Körper mitteilt, in ganz derselben Weise substanzial zu eigen[3]), wie dem belebten Körper selber. Gerade dieses Leben also ist zugleich der Seele und dem Körper des Menschen substanzial zu eigen. Somit ist man gezwungen, zu schliessen, dass die Seele selber in substanzialer Weise mit dem Körper vereinigt ist[4]), da beide substanziale Eigenschaften miteinander gemeinsam haben. Daher kommt es denn auch, dass sich Bonaventura gelegentlich darauf beschränken kann zu sagen, dass die Seele dem Körper Leben und Bewegung[5]), oder dass sie ihm Leben, Sein und Intellekt mitteile[6]). In der Erwähnung des Lebens und seiner Mitteilung ist nach seiner Lehre notwendig mit einbegriffen, dass die Seele dem Körper in substanzialer Weise auch ihr Sein mitteile, was an anderen Stellen dann auch wieder ausdrücklich erwähnt wird[7]).

11. Der Begriff der substanzialen Einheit bei Bonaventura überhaupt. Die eben besprochene Schwierigkeit hat jedoch eine noch viel weitere, als bloss psychologische oder gar nur anthropologische Ausdehnung. Wir sahen oben, dass sich nach Bonaventuras Ansicht auch im anorganischen Gebiete fertige und selber zusammengesetzte Substanzen in der Weise mit einander verbinden, dass eine substanziale Einheit dabei erzielt wird. So sind die Elemente, welche sich mit einander verbinden und dadurch eine Mischungsform annehmen, selber schon ein einheitliches Ganzes[8]), sie sind selber aus Materie und Form zusammengesetzt und sogar fähig, selbständig und vollendet zu existieren. Dasselbe ist bei der Verbindung von Seele und Leib der Fall. Wenn dieselben von einander gesondert auch nicht als vollendete Wesen existieren können, so sind doch die beiden anderen obengenannten Bedingungen erfüllt, dass sie selbst schon zusammengesetzt und zu selbständiger Existenz fähig sind. Eine Verbindung derartiger Teile zu einem einheitlichen Ganzen scheint aber einer Anzahl von Lehrern des Mittelalters un-

[1]) *Eesse primum.* — [2]) II, 26. 1. 3. sol. 4. — [3]) II, 1. II, 3. 2. f. 4.

[4]) I. 8. II, 1. 5. f. 3; II, 19. 3. 1. op. 5. Auch Augustinus findet darin, dass die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei, keine Schwierigkeit für die Einheit im Menschen. *De mor. eccl.* I. c. 4.

[5]) IV, 49. I. 1. 4. c. — [6]) II, 31. 1. I. c.

[7]) *Brev.* II, c. 9; II, 19, 3. 1, op. 5. — [8]) I, 24. 3. 1. op. 1.

möglich. Und doch ist eben gerade bei der Verbindung von Seele und Leib aus anderen Grundsätzen des scholastischen Systems her durchaus erfordert, dass sie eine substanziale Einheit herbeiführe[1]. Darauf ist nun einfach zu sagen, dass Bonaventura zur Erzielung einer derartigen Einigung nicht jene Erfordernisse voraussetzt, wie es jene anderen Lehrer tun. Er fordert nicht, dass die Teile, welche sich zu einer solchen Einheit zusammentun, selbst erst noch inkomplette Substanzen seien[2], so dass sie selbst noch nicht aus Materie und Form zusammengesetzt wären[3]. Warum sollte sich denn irgend ein Ding nicht noch weiter mit einem anderen, es innerlich beeinflussend, d. h. also zur substanzialen Einheit verbinden? Die Materie teilt ja der Form, wie schon oben erwähnt, durchaus nicht den Charakter der Inaktivität mit[4]. Nach Bonaventura also gehört — im scharfen Gegensatz zu Thomas von Aquin — zur substanzialen Einheit nur, dass die Bestandteile selber substanzialer Art sind[5], mögen sie nun bereits selbständige Substanzen oder substanziale Wesensteile sein. Ferner wird erfordert, dass sie das gegenseitige natürliche[6] und in ihrem Sein[7] begründete Verlangen[8] haben[9], sich miteinander zu vereinigen. Dies ist sowohl bei der Seele[10], als auch beim Leibe[11], als auch bei den Elementen der Fall, weil die Natur sowohl nach der Vollendung[12], als auch überhaupt nach Verwirklichung höherer Seinsbestimmungen strebt[13]. Ist dies beides aber bei gewissen Dingen der Fall, so sind sie zur substanzialen Einigung befähigt[14]. Sie beeinflussen sich dann doppelseitig in der Art, wie es Materie und Form tun, wie wir es bei den einander gleichartigen Elementen anzunehmen haben[15], so dass sich eine neue Seinsbestimmung ergibt; oder aber das eine Höhere beeinflusst das andere Niedere[16].

---

1) II, 1. II, 3. 2. f. 2; II, 8. I, 3. 2. f. 3.

2) schol. II, 1. zu II, 3. I. 1. 1. — 3) II, 17. 1. 2. ad 6.

4) Vgl. oben. — 5) schol. II. 1. zu II. 3. I, 1. 1.

6) IV, 49. II. S. I. 1. 1. f. 4. Cod. Y. I, 35. 1. l. c. — 7) III. 5. 2. 3. c.

8) Derselbe sei beim Engel nicht vorhanden; darum könnte sich dieser niemals substanzial mit einem Menschenleibe vereinigen. II, 1. II, 3. 2. f. 2. II, 8. I, 3. 2. f. 3.

9) II, 1. II. 3. 2. f. 2.

10) II, 18. 2. 2. c.; II, 19. 2. 1. f. 6; III, 5. 2. 3. c.; III, 16. 2. l. c. Darum lehnt er auch die Behauptung Hugos von St. Viktor ab, die Seele sei für sich perfekt.

11) II, 8. I, 2. l. c. und f. 4. — 12) I, 19. II, 1. 1. f. 3. — 13) II, 17. 1. 2. ad 6.

14) II, 1. II. 3. 2. p. t.; ib. f. 1; II, 17. 1. 2. ad 6; II, 21. 2. 1. op. 2; II, 31. 1. 1. c.

15) Vgl. oben. — 16) I, 19. I. 1. 4. sol. 3; II, 37. 1. 2. op. 5.

wie z. B. bei Leib und Seele im Menschen. In beiden Fällen kommt ein substanziales Ganzes zu stande, zu dem ja nur das erfordert wird, dass es in diesem Augenblicke in Wirklichkeit eine innere Einheit besitzt. Es soll dadurch nicht ausgeschlossen werden, dass es früher einmal aus Teilen zusammentrat, oder später wieder in dieselben aufgelöst werden könne [1]), sofern nur eben zwischen diesen Teilen ein gegenseitiges natürliches und innerliches Verlangen und nicht etwa ein natürlicher Widerstreit besteht [2]), der sie zu einer inneren Vereinigung nicht kommen liesse. Aus der Vereinigung der Elemente sowohl, als auch aus der von Leib und Seele ergibt sich somit eine neue, einheitliche und vollständige Substanz [3]).

12. Die logische Formeneinheit. Bonaventura hält also, trotz der Annahme einer vielfachen Zusammensetzung im Menschen und in anderen Dingen der Natur, dennoch an deren wesentlichen Einheit fest. Gerade der Umstand aber, dass er diese Einheit erst durch langwierige Untersuchungen erhärten zu müssen glaubt, zeigt sofort, dass man bei Bonaventura aus jener Einheit des Wesens der Dinge noch nicht auf die Einheit ihrer Form schliessen darf. Hätte er diese gelehrt, so würde ein einfacher Hinweis darauf genügt haben, auch die Einheit des Wesens zu sichern. Das ergibt sich noch klarer, wenn man sieht, welchen Wert jene Stellen haben, welche die Einheit der Wesensformen tatsächlich bei Bonaventura auszusprechen scheinen, wenn man sie ohne sorgfältige Berücksichtigung des Zusammenhanges betrachtet. Bonaventura drückt sich nämlich mitunter so aus, als hätte das zusammengesetzte Ding, auch der Mensch, nur eine einzige Form. Gelegentlich wendet er auch für diese vermeintliche einheitliche Form den Namen Natur an [4]), als wäre sie eine einheitliche, natürliche Seinsbestimmung. Trotzdem meint er damit nicht eine in der Natur selbst erfolgte Zusammenfassung der verschiedenen Seinsbestimmungen zu einem einheitlichen letzten Seinszustande in dem Sinne, dass dieser Seinszustand von einem einzigen bestimmenden Prinzipe hervorgerufen würde. Das wäre dann allerdings eine einheitliche wirkliche Form, mit welcher sich die Naturphilosophie zu beschäftigen hätte. Eine solche will er durch jene Stellen nicht behaupten. Denn er spricht in demselben Atem von den Prinzipien, welche das Ding im Sein

---

[1]) I, 24. 1. 1. ad 3. — [2]) III, 6. 2. 2. c.
[3]) II, 31. 2. 2. f. 5; II, 32. dub. V. — [4]) III, 22. 1. 1. ad 3.

bestimmen, als in der Mehrzahl befindlich [1]. Ebenso redet er trotzdem von einer vollendenden, als einer für sich gesonderten Form [2], welche dem vorliegenden Dinge eben nur die letzte Seinsbestimmung verleihe, und auch diese letzte Form nennt er dann Natur [3], Art [4], Wesenheit [5], ja sogar Substanz [6] des Dinges. Wo also Bonaventura von einer einheitlichen Form des ganzen Dinges spricht, meint er damit jenen logischen Begriff, durch den man alle Seinsbestimmungen des Dinges in eines zusammenfasst, welche es gegenwärtig oder in seinem vollendeten Zustand hat. Diese Zusammenfassung erfolgt aber nicht in der Natur selbst, sondern erst nachträglich [7] in der Studierstube des Metaphysikers. Dieser will damit erreichen, dass man die gesamte Wesenheit eines Dinges, welche ja vielen anderen gleich ist [8], in einem Begriffe als dem Bilde einer Gruppe zusammenfassen und mit einem einheitlichen Worte bezeichnen kann. Dieser Begriff aber, sagt er darum selbst, kann nur in gewissem Sinne Form genannt werden; er sei das Universale im Sinne Avicennas und habe darum nur für den Metaphysiker Interesse [9]. Es ist interessant, dass er die wissenschaftliche Behandlung jener einheitlichen Formen der Dinge immer in das Gebiet der Metaphysik abschiebt. Denn an anderen Stellen sagt Bonaventura klar heraus, es sei die Aufgabe der Metaphysiker, die Wesenheit der Dinge logisch zusammenzufassen, d. h. also die Universalien, das sind die allgemeinen Begriffe zu bilden [10]. Noch klarer tritt jene rein logische Wertung der einheitlichen Form eines Dinges in einer Bemerkung hervor, welche Bonaventura über den Begriff des Menschen macht. Er sagt, die Seele sei nicht die Universalform, d. h. der Allgemeinbegriff des Menschen [11]. Sie gäbe ja nur einen Teil des Menschseins [12], gäbe dem Menschen nur einen Teil seiner Artbestimmung [13]. Vielmehr bestände seine Universalform eben in dem Menschsein [14].

---

[1]) *Principia constituentia;* III, 22. 1. 1. ad 3.

[2]) *Forma completiva;* III, 22. 1. 1. 3. — [3]) *Ibid.* — [4]) II. 1. II, 3. 1. c.

[5]) III, 22. 1. 1. ad 3. — [6]) II, 31. II, dub. V. — [7]) *Consequens.*

[8]) III, 5. 2. 5. c. — [9]) II, 18. 1. 3. c. — [10]) II, 18. 1. 3. f. 1.

[11]) Das ist aristotelisch. Wenn Aristoteles auch gelegentlich, wie *Met.* VII, 11, 1037 a. 5 u. ö., die Seele als *οὐσία* des Menschen bezeichnet, so gehören ihm doch anderswo zwar nicht *hae carnes* und *haec ossa*, aber doch Fleisch und Bein als solche zum Wesen des Menschen, eben je nach dem wechselnden Begriffe von *οὐσία*.

[12]) II, 18. 1. 3. c. — [13]) II. 1. II, 3. 1. c.

[14]) II, 18. 1. 3. c.

Die logische Form des Ganzen[1]), wie sie bei Bonaventura erwähnt wird, hat also mit der naturphilosophischen Lehre von der Einheit der Wesensform nichts zu tun.

Ebensowenig lässt sich auf die naturphilosophische Einheit der Wesensformen aus jenem Umstande schliessen, dass Bonaventura öfters sagt, dasselbe Substrat könne nur eine Form haben[2]). Die Ausführungen, welche Jeiler und Deimel darüber machen, scheinen nicht zutreffend zu sein[3]). Er will damit nur jenem Gedanken Ausdruck geben, den wir bereits eben einmal erwähnen mussten: es ist unmöglich, dass zwei Formen derselben Art in demselben Substrat und unter gleicher Beziehung vorhanden wären[4]). Denn das Substrat kann offenbar eine Seinsbestimmung nicht noch einmal empfangen, die es schon hat[5]). Nach dem Grundsatz des Aristoteles[6]) und Averroës[7]) kann ja dasselbe Ding nicht in derselben Beziehung zugleich schon bestimmt[8]) und noch bestimmbar[9]) sein[10]).

13. Der tiefere Sinn der Formenlehre bei Bonaventura. Das ist es, was Bonaventura selbst über die Seinsbestimmungen angibt, welche nacheinander in das Substrat eingeführt werden. Wir finden in seinem ganzen System nicht eine einzige Stelle, an welcher er ausdrücklich gesagt hätte, in welchem Verhältnisse alsdann jene Seinsbestimmungen desselben Dinges zu einander stehen. Er hat auch keinen eigenen Namen dafür; er nennt es weder Einheit noch Mehrheit der Wesensformen. Wir haben es Mehrheit der Wesensformen genannt, um es von der strenggefassten Einheit derselben sicher zu unterscheiden. Ein Missverständnis kann das nicht hervorrufen, da zugleich das Material der Gedanken Bonaventuras selbst

---

[1]) *Forma totius.*

[2]) I, 27. I, 1. 1. f. 1; II, 8. II, 1. 1. sol. 3. 4; II, 31, 1. 1. c.

[3]) Die Herausgeber der Quaracchischen B.-Ausgabe glauben, der Satz bedeute eine Annäherung an die Gegenseite. Bonaventura stimme darin mit allen Autoren überein, dass die *forma completa substantialis* immer nur eine sei. Gewiss ist die Summe aller formierenden Bestimmungen im Substrate nur einmal vorhanden. Das braucht nicht betont zu werden. Auch die letzte Form (*completiva)* ist nur einmal da. Damit ist aber noch gar nichts gesagt, ob die Summe jener Seinsbestimmungen aus einer Form wie aus einem Prinzipe fliesse oder aus mehreren. Darum aber handelt es sich gerade; vgl. schol. 1. zu II, 8. II, 1. 1.

[4]) III, 14. 3. 2. f. 4. — [5]) III, 14. 3. 2. f. 5. — [6]) II, 24. 1, 2. 4. f. 3.

[7]) *De subst. orb.* c. 1. — [8]) *In actu.* — [9]) *In potentia.*

[10]) II, 24. 1, 2. 4. f. 3.

vollständig vorgelegt wurde. Die Sache selbst kommt darauf hinaus, dass sich im Naturverlaufe nach der Ansicht Bonaventuras immer nur wirkliche Dinge, also Substanzen körperlicher oder geistiger Art, zusammensetzen. Jene Wesensteile Materie und Form an sich kommen bei diesen Vorgängen überhaupt nicht in Frage, als nur dem Namen und der Analogie nach. Sie beruhen vielmehr im tieferen Grunde auf einer verschiedenartigen metaphysischen Auffassung eines und desselben Dinges, und sind selbst keine wirklichen Dinge, die im Gebiete der Naturphilosophie eine Rolle spielen könnten. Die Materie ist die Seinsmöglichkeit des Dinges, die zu tiefst in Gottes Schöpferkraft wurzelt. Die Form ist die etwelche substanziale Beschaffenheit eines gewissen Seins, welche einfach oder zusammengesetzt sein kann. Darum sagt auch Bonaventura immer wieder von den Wesensteilen, dass sie nicht selber Substanzen seien, sondern nur in gewisser Beziehung zu ihnen stünden [1]. Dabei ist nicht zu leugnen, dass die immer wieder durchdringende hergebrachte Ausdrucksweise, als wären Materie und Form auch naturphilosophisch wirkliche Dinge, jenen einfachen Tatbestand verdunkelt und das Verständnis Bonaventuras erschwert. Aus seinen Gedankengängen selbst aber geht hervor, dass er jene Hypostasierung innerlich nicht mehr festhält.

Wenn man nun den Spuren Bonaventuras folgen und in der Form nur mehr die Verwirklichung einer substanzialen Seinsmöglichkeit, ein irgendwie bestimmtes Sein erkennen will [2], so wird auch die Frage nach Einheit oder Mehrheit der Wesensformen ungemein geklärt und vereinfacht. Elementares Sein, welches selbst nur einfach bestimmt ist, d. h. nur eine Form trägt, vereinigt sich mit anderem, elementarem Sein. Es behält dabei ein jedes seine Seinsbestimmung; denn dieselbe gibt ja die fortdauernde Grundlage ab, auf welcher sich durch den gegenseitigen Einfluss der Elemente eine neue gemeinschaftliche Seinsbestimmung des Ganzen aufbaut. Dieser Einfluss scheint auch in der anorganischen Natur bisweilen ein mehr einseitiger zu sein, sodass das höhere Seinsprinzip nicht so stark von dem niederen beeinflusst wird, wie umgekehrt. Besonders aber ist dies in der Zusammensetzung von Leib und Seele der Fall; jedoch ist die Beeinflussung niemals absolut einseitig. So kommen mit fortschreitender Zusammensetzung elementaren oder selbst schon zu-

[1]) Im Sinne von *in genere substantiae*.

[2]) So wie andere Lehrer des Mittelalters den Formbegriff bei dem Engel und bei der Menschenseele fassen, die sie als reine Formen betrachten.

sammengesetzten Seins bei Bonaventura beständig neue Seinsbestimmungen zustande; eine neue Form kommt zu der anderen oder auch eine aus der anderen. Das Ergebnis dieses Vorganges kann eigentlich weder Einheit noch Mehrheit der Wesensformen genannt werden. Bonaventura drückt dabei eben nur das aus, was wir beständig geschehen sehen, dessen inneres Wie uns jedoch sehr dunkel ist. Viel wichtiger ist es, festzuhalten, dass bei Bonaventura, welcher sich dafür an Aristoteles anlehnt, die Formen in Wirklichkeit nur mehr Verwirklichungen von natürlichen Seinsmöglichkeiten sind, welche ihrerseits auf festgeordneten Kräften der Natur beruhen.

Von diesen ist nun noch zu reden, da sie die Vorbedingungen für die Formen sind.

Von den bewirkenden Kräften (rationes seminales).

1. Die *ratio seminalis* bei der Entstehung der lebenden Wesen. Der augustinische Charakter der Spekulation Bonaventuras tritt sehr deutlich in seiner Lehre von den *rationes seminales* hervor. Freilich geht dieses Problem der Naturphilosophie in graue Zeiten, nämlich bis auf die Logoslehre des Heraklit, zurück, welche, vielfach verändert, bei den Stoikern weitere Ausbildung fand. Schon sie kennen als Ausflüsse des Urpneuma und der Urvernunft Keimkräfte in der Natur, welche, sich entwickelnd, die Eigenart der einzelnen Dinge in dynamischer Weise gestalten. Durch neuplatonische Vermittelung übernahmen diese Lehre später in mannigfacher Umbiegung die arabische und die christliche Philosophie, erstere in Averroës, letztere in Augustinus. Jener lehrt, dass die Formen der Materie nicht von aussen mitgeteilt werden, vielmehr als Potenzen in ihr enthalten sind, aus welcher sie eduziert werden. Dieser[1]) lässt von Gott in die Materie die Keimkräfte aller Dinge gelegt sein, welche ihrerseits nach der göttlichen Idee geschaffen sind. Von Augustinus und Boëthius[2]) her hat sich diese Auffassung in der Frühscholastik erhalten[3]), und es hätte durchaus nicht der später nachdringenden arabischen Anregungen bedurft, um die Hoch-

---

[1]) *De Trin.* III. 8 (Migne P. L. 42, 875); vgl. auch Grassmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins. Regensburg 1889.

[2]) *Consol.* II. metr. 8 (Migne P. L. 63, 718).

[3]) Baumgartner, Die Philos. d. Alanus ab insulis („Beitr." usw.) II 4, 52; Willner, Des Adelard von Bath. Traktat *De eodem et diverso*, („Beitr." usw.) IV 1, 75.

scholastik, so auch Bonaventura zur Verwendung und Ausbildung dieses Begriffes zu veranlassen.

Der eigentümliche Name[1]) jener Prinzipien des Werdens und Vergehens, welche bei Bonaventura *rationes seminales* genannt werden, legt uns den Ausgangspunkt für ihre Besprechung nahe. Jenes Wort bedeutet nämlich Prinzipien oder Kräfte, die in ähnlicher Weise wirksam sind, wie gewisse Kräfte im Samen der organisierten Wesen. Es lässt sich auch tatsächlich nachweisen, dass Bonaventura selbst in der Ausgestaltung jenes Begriffes den Anregungen folgte, die ihm zuteil wurden, als er die Fortpflanzungsvorgänge der höheren organisierten Wesen untersuchte. Samen nennt er dabei das von dem einen Organismus bereitete und ausgesonderte Stoffteilchen, welches selbst bereits in eigenartiger Weise belebt ist. Dasselbe wird von einem anderen Organismus gleicher Art in zweckmässiger Weise aufgenommen, damit es sich in lebendiger Verbindung mit diesem zu einem selbständigen Organismus derselben Art heranbilde. Dieser sondert sich alsdann zu rechter Zeit von dem mütterlichen Wesen. In jenem sich langsam zu einem selbständigen Wesen heranbildenden Stoffteilchen, welches Bonaventura mit dem obigen Ausdrucke bezeichnet, waltet nun offenbar eine Kraft[2]), welche jene Entwickelung irgendwie leitet. Eine Seele, ein wirkliches Lebensprinzip, will Bonaventura diese Kraft nicht nennen, und es ist klar, warum er es nicht tut. Es richtet sich dabei sein Blick auf die Menschenseele. Er sieht, dass bei sämtlichen Organismen, welche sich in dieser Weise fortpflanzen, nur eine sehr kleine Anzahl jener kraftbegabten Stoffteilchen zur tatsächlichen Entwickelung kommen, die ungleich grössere Zahl aber zu Grunde geht[3]). Soll er nun annehmen, dass in allen diesen wahre Lebensprinzipien wären, so müsste er auch zugeben, dass unzählige Menschenseelen durch den Naturverlauf von vorneherein dazu bestimmt seien, niemals mit einem menschlichen Körper verbunden zu werden. Das aber wäre gegen seine allgemeinen Anschauungen von der Zweckmässigkeit und guten Ordnung der Natur. Es bietet sich ihm auch nicht der Ausweg zu sagen, es gingen damit nur sensitive oder gar nur vegetative Menschenseelen zugrunde. Denn er kennt, wie schon ausführlich besprochen worden ist, im Menschen durchaus nur ein einheitliches

---

[1]) *Virtutes seminariae*, II, 8. 1, 2. 2. c.; *rationes naturales*, II, 18. 1. 2. ad 6; *semina primordialia*, II, 7. dub. III.

[2]) II, 30. 3. 1. ad 5. — [3]) II, 18. 2. 3. f. 6.

Lebensprinzip, aus welchem sämtliche Lebenstätigkeiten sich ergeben. Ebenso sehr ist es gegen seine Anschauungen, für die Entwickelungsvorgänge des Menschenleibes eine unnötige Ausnahme von allgemeinen Naturvorgängen zu machen. Es ist das gegen seine Art zu denken, die ihn gelegentlich veranlasst zu sagen, man dürfe Naturvorgänge allgemeinen Vorkommens nicht durch besonderen göttlichen Eingriff erklären wollen. Somit streitet er allen jenen Stoffteilchen, welche Samen genannt werden, ein eigenes und selbständiges Lebensprinzip für den Lauf der Entwickelung vorläufig noch ab. Er hätte sich dafür auch auf die Tatsache berufen können, dass alle jene Bildungen bis zu einem gewissen Zeitpunkte, der freilich nicht allzu weit hinausgeschoben werden darf, selbständigen Lebens unfähig sind. Immerhin haben sie sicher von der ersten Zeit an eine gewisse, von innen heraus erfolgende Bewegung, also eine Art eigenen Lebens. Wenn er nun das Prinzip desselben auch noch nicht Seele nennt, so ist es doch hinlänglich klar als eine bewegende[1]) und bildende[2]) Kraft zu erkennen. Thomas[3]) nun und Richard Middleton[4]) glaubten, dass diese bewegende und zur Entwickelung treibende Kraft von aussen her, eben von den Eltern während der ganzen Dauer der Entwickelung in den Samen und seine weiteren Bildungen einfliesse. Sie treiben gewissermassen von aussen her das Bildungsprodukt von Form zu Form, bis endlich das eigene Lebensprinzip eintrete. Es ist dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass die Formen eine gewisse Realität, eine Art von Ding in dem Ganzen seien, und dass immer nur eine vorhanden sein könne. Jene bildenden Kräfte sind nur die Ursachen, welche von aussen her die verschiedenen Formen nacheinander in dem Bildungsprodukte eduzieren. Bonaventura[5]) aber und Petrus von Tarantasia[6]) glauben zwar auch, dass diese bewegende Kraft ursprünglich von den Zeugenden herstammt und auch bis zur Lostrennung des vollendeten neuen Lebewesens in lebendiger Verbindung mit der Lebenskraft der elterlichen Organismen bleibe. Sie glauben aber, diese Kraft, die sie als eine einheitliche fassen, sei zugleich dem werdenden Organismus immanent und wirke auch schon aus sich selbst. Es ist also hier, was nach Ausweis der Physiologie der Wahrheit recht nahe kommt, ein dunkles Verfliessen der elterlichen

---

[1]) II, 31. 1. 1. c. — [2]) II, 8. 1, 2. 1. ad 2.
[3]) *S. Th.* I. 9. 115. a. 2. c. — [4]) *Sent.* II, 18. 1. 2.
[5]) II. 31. 1. 1 c. — [6]) *Sent.* II, d. 18. 1. 3.

und fötalen Lebensvorgänge angenommen. Die Eltern[1]), so stellt es sich die Franziskaner-Schule vor, bringen im eigenen Organismus kraft ihres eigenen Lebensprinzipes und seiner Zeugungskraft ein Leben hervor, welches bereits halbindividuell ist. Es ist dies also eine unvollkommene Parallele zu den Teilungsvorgängen beim Fortpflanzungsvorgange der niederen Organismen. Jene im obigen Sinne geistige Funktion des Stoffes, Leben genannt, welche der elterliche Organismus — manchmal infolge eines substanzial geistigen Lebensprinzipes, wie beim Menschen — in seinem materiellen Stoffe hat, teilt sich infolge einer Art Abschnürung eines Stoffteilchens diesem mit. Damit ist nicht gesagt, dass sich das Lebensprinzip der elterlichen Organismen selbst teilt, was ja bei jenen, welche selbst Substanzen sind, von vornherein ausgeschlossen ist, und von Bonaventura ausdrücklich abgelehnt wird. Er ist mit Augustinus durchaus Anhänger des Kreatianismus in dem Sinne, dass jede neue Seele ganz und gar von Gott geschaffen wird [2]). Man muss eben im Menschen das Lebensprinzip von dem belebten Stoff unterscheiden. Der Stoff empfängt von dem Lebensprinzip durch Mitteilung seiner selbst jene eigenartige Zusammenfassung seiner natürlichen Kräfte in eines, dass sie sich aus sich selbst bewegen. Es wird nun von Bonaventura angenommen, dass dieser belebte Stoff in Kraft des Zeugungsvermögens seines Lebensprinzipes gewisse Teilchen aussondert [3]), welche jene geistige Eigenschaft in Verbindung mit dem elterlichen Lebensprinzip [4]) aber doch so haben, dass sie zugleich von einer eigenen, halb selbständigen Kraft ausgehen. Diese Kraft nun, welche das Bildungsprodukt nicht nur in seiner Weise belebt, sondern auch den Fluss des fötalen Seins [5]) leitet, d. h. sein Sein fortschreitend bestimmt, kann darum der Sinn, die Vernunft des Samens genannt werden: sie ist im engeren Sinne die *ratio seminalis* des Bonaventura. Freilich hat nun der Samen bereits eine Form und nicht nur eine einzige. Er hat als chemisches Wesen betrachtet bereits eine komplizierte Seinsbestimmung, nicht mehr bloss eine Elementar- oder Mischungsform, sondern auch eine sehr vollkommene Komplexionsform. Ausserdem aber wohnt ihm jene Kraft inne,

---

[1]) II, 30. 3. 1. f. 6; II, 31. 1. 1. c.; op. 2 u. 4, sol. Darum könne man mit vollständiger Richtigkeit sagen, dass der Vater dem Kinde das Leben gibt; wenn auch dasselbe späterhin aus der von Gott gegebenen Seele fliesse.

[2]) II, 18. 2. 3. — [3]) II. 15. 1. 1. ad 4.

[4]) II. 15. 1. 1. ad 6. — [5]) *De uno esse ad aliud.*

welche im Stande ist, ihm neue, organische Seinsbestimmungen zu verleihen. Jene Kraft, die *ratio seminalis,* ist also bereits die Möglichkeit, die Potenz zu der neuen, kommenden Form. Sie ist gewissermassen ein Anfang von ihr, aus der sie sich entwickeln kann, sofern es sich z. B. um eine bloss sensitive Seele handelt, die keine eigene Substanzialität besitzt. Ist aber, wie bei der Menschenseele, das Lebensprinzip selbst Substanz, dann kommt es von aussen hinzu [1]), findet aber ein durch jene Kräfte der *ratio seminalis* bereits in seiner Art lebendiges und hochorganisiertes Substrat vor, das nun durch ihre Einwirkung die Kraft, selbständig zu leben, erhält. Die Menschenseele entwickelt sich also nicht aus der *ratio seminalis.* Es gibt aber in den anfänglichen Bildungsstufen des Menschenleibes die *ratio seminalis* des lebendigen und irgendwieweit organisierten menschlichen Körpers [2]). Deshalb darf man nicht sagen, es gäbe also eine *ratio seminalis* wenigstens für die *anima sensitiva* des Menschen. Denn da es ja keine solche gibt, kann es auch keine Kraft geben, die darauf hingeordnet wäre, sie hervorzubringen [3]).

Alles dies hat uns nun dazu in den Stand gesetzt, den Begriff, welchen Bonaventura für seine Person und abgesehen von der historischen Ueberlieferung sich von den *rationes seminales* macht, auf das Genaueste, und zwar zunächst für den Bereich des Fortpflanzungsvorganges, zu bestimmen. In der materiellen Masse [4]) des im Verlaufe dieses Vorganges zunächst als Samen auftretenden Stoffteilchens befindet sich eine gewisse Kraft [5]) oder Aktionsmöglichkeit [6]). Durch dieselbe entwickelt sich unter Hinzunahme neuen Stoffes jene Masse zu immer vollkommeneren Seinsbestimmungen, wie sich die Rose allmählich aus ihrer Knospe entwickelt. Jene Kraft aber, welche man sich nicht als ein Ding vorstellen darf, ist gewissermassen die Hauptsache, der innere Sinn des Samens, und wird darum *ratio seminalis* genannt. Sie schliesst der Möglichkeit nach bereits die Form in sich, welche sich dann unter gewissen Bedingungen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickelt.

2. Das Problem des Werdens überhaupt; abzulehnende Auffassungen. Noch eine zweite Gedankenreihe führte Bonaventura auf den Begriff der Keimkräfte und wirkte bestimmend

[1]) II, 15. 1. 1. c.
[2]) II, 8. 1, 2. 1. f. 1 u. 2; II, 18. 1. 2. op. 4; IV, 44. 1, 22. ad 4.
[3]) II, 31. 1. 1. f. 1. — [4]) *Quantum molis.*
[5]) *Quantum virtutis.* — [6]) *Potentia activa.* II, 15. 1. 1. c.

auf denselben ein. Dieselbe ergab sich aus der Beobachtung, dass in der Natur ein beständig wechselndes Werden und Vergehen herrsche, welches ursächlich mit einander verknüpft sei. Man müsse also annehmen, dass der eine Teil der Natur auf das Sein des anderen irgend welche Wirkungen auszuüben imstande sei. Ein besonderer Fall jener Wirkungen sind eben die oben besprochenen Zeugungsvorgänge. Es wird also hier dieselbe Untersuchung auf einer breiteren Grundlage wiederholt. Wir sehen also, dass nicht nur im organischen, sondern auch im anorganischen Naturverlauf beständig neue Seinsbestimmungen, Formen genannt, entstehen und vergehen [1]. Es ist nun ganz sicher, dass Gott weder durch einen neuen Schöpfungsakt, noch sonst irgendwie unmittelbar in den Naturverlauf eingreift. Die Natur aber kann keinerlei Ding, auch keine Bestimmung des Seins selbständig, d. h. nachdem vorher nichts vorhanden gewesen wäre, hervorbringen [2]. So erhebt sich die Frage, woher die neuen Seinsbestimmungen ihren Ursprung haben, die wir unter dem Einfluss des Wirkens der Natur sich täglich neu ergeben sehen. Sie ist ganz verschieden beantwortet worden. Die einen haben behauptet, dass sämtliche Formen vollendet, aber verborgen in der Natur vorhanden wären. Sie würden alsdann in strenger Gesetzmässigkeit abwechselnd sichtbar. Sie machen damit die Vorgänge der Welt zu einem metaphysischen Schein, welcher zu den ärgsten Schlussfolgerungen herausfordert. Sie denken sich zugleich jene Formen durchaus zu wirklichen Dingen verkörpert; sonst könnten sie nicht so irgendwie verborgen in der Natur existieren. Damit verdecken sie geschickt die grossen naturphilosophischen Schwierigkeiten, die ihre Anschauung mit sich bringt. Bonaventura aber lässt sich dadurch nicht täuschen. Er deckt jene Schwierigkeiten auf. Viele jener Formen, wendet er ein, seien an sich gegensätzlicher Natur. Wie also könnten sie zu gleicher Zeit in demselben Substrat vorhanden sein [3]. Das würde ein Widerspruch sein zu anderen metaphysischen Grundsätzen, die durchaus feststehen. Diese Art also, der Natur die Hervorbringung neuer Formen zu ermöglichen, ohne ihr doch Schöpferkraft zuzuschreiben, sei nicht angängig. Darum glaubten andere, dass die Natur an sich überhaupt ungenügend sei, aus ihren Kräften jene Vorgänge zu er-

---

[1]) II, 7. II, 2. 1. f. 1—3. — [2]) Vgl. oben.

[3]) II, 7. II, 2. l. c. Man sieht wieder, für Bonaventura ist die Form die Seinsbestimmung selbst, nicht ein Etwas, das sie irgendwie bewirkt.

klären. Vielmehr seien alle jene Formenveränderungen unmittelbar von Gott selbst hervorgebracht. Dadurch wird jedoch, ganz abgesehen davon, dass Bonaventura von nachträglichem unmittelbaren Eingreifen Gottes in den Verlauf der Naturvorgänge nichts wissen will, alle geschöpfliche Kausalität zerstört, und es bliebe ganz wie bei der ersten Erklärung nur noch ein scheinbares Werden und Vergehen in der Welt [1]. Somit beeilten sich andere, der Natur die Kräfte wieder zurückzugeben, die man ihr hatte absprechen wollen. Man lehrte, die Materie sei zunächst imstande, die Formen in sich aufzunehmen [2]. Die Form aber multipliziere sich in ihr, wenn sie ihr angenähert werde, in einer geheimnisvollen Weise [3], die man durch einige Beispiele und Vergleiche glaubhafter zu machen suchte. Es wirkten dazu noch von aussen her die Kräfte der Natur mit, welche Augustinus *rationes seminales* genannt hätte. Bonaventura wendet dagegen ein, dass er sich diese Vervielfältigung der Formen nicht anzunehmen getraue [4]. Sie sei wohl doch nichts anderes als eine Hervorbringung neuer Formen, von denen vorher gar nichts dagewesen sei, und das gehe eben über die Kräfte der Natur hinaus [5]. Das dafür angeführte Beispiel der sich selbst vermehrenden Flamme besage so wenig, als das Bild von der Verdoppelung eines Gegenstandes durch sein Spiegelbild [6]. Ebenso unbrauchbar seien die Beispiele von den sich selbst vermehrenden geometrischen Punkten und logischen Spezies [7]. Wir würden heute dafür sagen, sowie jene ersten Beispiele auf einer ungenauen Beobachtung der Naturvorgänge beruhten, so handle es sich bei den letzteren nicht um wirkliche, sondern um Gedankendinge. Sicherlich, sagt Bonaventura selbst, habe schon Hugo von St. Viktor eine solche Selbstvermehrung der Formen nur unter dem schöpferischen Eingriff der göttlichen Macht für möglich gehalten [8]. Diese wolle ja aber eben die vorgetragene Anschauung für den gewöhnlichen Naturverlauf unnötig machen. Sie wolle vielmehr der Natur selbst die Kausalität belassen, welche ihr das Zeugnis unserer Sinne zuschreibt.

3. Die Wirkungsart der Natur nach Bonaventura und seine Folgerungen daraus für die *rationes seminales*.

[1] II, 7. II, 2. 1. c. — [2] Vgl. oben.

[3] II, 7. II, 2. 1. c.

[4] II, 15. 1. 1. c. op. 1. — [5] II, 7. II, 2. 2. c.; II, 8. I, 2. 1. c.

[6] II, 10. 2. 1. ad 4. — [7] II, 15. 1. 1. ad 5.

[8] II, 30. 3. 1. f. 4. Hugo von St. Victor, *De sacramentis* I 37.

Man muss also einen anderen Weg einschlagen, um zum Ziele zu kommen. Bonaventura tut dies, indem er zunächst einmal feststellt, welche Wirkungsart überhaupt der Natur möglich und angemessen ist. Er vergleicht, um dies zu tun, die Art, in welcher die Natur eine Wirkung hervorbringt, mit jener Art, in welcher sich die von Gott oder von den Menschen hervorgebrachten Wirkungen vollziehen; denn diese sind die anderen beiden Faktoren, welche Veränderungen in der Natur hervorbringen. Gott der Schöpfer, findet er dabei, bewirke jene Veränderungen ganz von innen heraus, eben, indem er das Sein selber mitteile oder erhalte, die Bewegung gebe oder andauern lasse. Die Menschen können dagegen, sofern sie wirklich selbst wirken wollen und nicht etwa nur Naturkräfte wirken lassen wollen, dem vorliegenden natürlichen Sein sich lediglich von aussen nähern und ihm akzidentelle Bestimmungen mitteilen. Er nennt diese menschliche Betätigung, um sie gegen die blosse Benützung der Naturkräfte abzugrenzen, mit dem allgemeinen Worte Kunst. Die Natur aber stehe mit ihrer kausalen Tätigkeit in der Mitte zwischen jenen beiden Wirkungsweisen des Schöpfers und der Kunst. Wenn sie eine Seinsbestimmung mitteilt, so tritt ihre Wirkung teils von aussen an das entstehende Ding heran, teils geht sie wirklich in dasselbe ein. Sie findet etwas vor, was sie bewegt, dieses Bewegte aber geht dann innerlich ein in die neue Seinsbestimmung, d. h. diese letztere entwickelt sich aus ihm. Das drückt Bonaventura so aus, dass er sagt, Gott bewege nur von innen, die Kunst nur von aussen, die Natur jedoch von innen und aussen zugleich [1]. An einer anderen Stelle ergibt sich ihm das gleiche Resultat der Untersuchung in einer etwas verschiedenartigen Beleuchtung. Gott, sagt er daselbst, wirke so, dass aus dem Nichts etwas wird [2]. Die Natur verwirkliche einen Seinszustand, der seinen Vorbedingungen nach gegeben sei [3]. Die Kunst aber ändere den einen tatsächlichen Seinszustand zu einem anderen [4] um [5].

Wenn man nun die Herbeiführung neuer Formen oder Seinsbestimmungen dem Zeugnisse unserer Sinne gemäss dem Wirken der Natur zuschreiben wolle, zugleich auch deshalb, um nicht beständige unmittelbare Eingriffe Gottes in den Naturverlauf annehmen zu müssen, so müsse man dabei eben festhalten, dass die Natur teils von aussen, teils von innen wirke, dass sie natürliche Vorbedingungen vorfinden

---

[1]) II, 7. dub. III. — [2]) *Ex nihilo.* — [3]) *Ex potentia in actum.*
[4]) Ab *actu in alium.* — [5]) II, 7. II, 2. 2. c.

müsse, aus denen sich jene neuen Seinsbestimmungen zwanglos ergeben. Somit habe man also anzunehmen, dass alle natürlicherweise möglichen Seinsbestimmungen jenes körperlichen Urstoffes der Anlage nach bereits in ihm vorhanden seien. Es genüge aber dafür nicht die rein passive Anlage der ersten Materie, zu irgend welchem Sein gestaltet zu werden, sondern es ist eine positive Anlage zu gerade diesem Sein erforderlich. Denn sonst würde eben doch jene neue Seinsbestimmung in sich gefasst aus dem Nichts entstehen, die Natur würde also eine Wirkung aus dem Nichts hervorbringen und ganz von innen hervorgebracht haben, wie es nur Gott möglich ist. Ebensowenig kann jene Ansicht genügen, dass alle Formen schon perfekt in der Materie vorhanden wären, welche dann durch die Kräfte der Natur in gesetzmässigem Wechsel zur Erscheinung träten. Dann wäre die Wirksamkeit der Natur herabgewürdigt und auf eine Stufe mit der des Menschen gestellt, welcher auch fertige Seinsbestimmungen mit einander abwechseln lässt, ohne sie selber wirklich hervorbringen zu können. Es muss also in dem Stoffe etwas Positives, aber noch Unvollendetes angenommen werden, woraus sich durch die Wirkung der Natur vollendete neue Seinsbestimmungen entwickeln können.

Damit scheinen ihm die Ansichten sowohl des Aristoteles als auch des Augustinus übereinzustimmen. Die Formen müssen als gewisse Realitäten schon in dem Stoffe sein, sodass im Naturverlauf keine neuen Realitäten[1] ins Dasein zu treten brauchen[2]. Denn diese würden schöpferische Eingriffe Gottes erforderlich erscheinen lassen. Jene Realitäten aber müssen selbst noch unvollständig und entwickelungsbedürftig sein. Denn sonst würde wiederum für die Wirksamkeit der Natur kein Raum bleiben.

4. Das Wesen der *rationes seminales.* Welcher Art sind nun diese noch unvollkommenen Realitäten neuer Seinsbestimmungen? Man könnte versucht sein, sich dieselben nach Art der *qualitates occultae* als geheimnisvoll unvollkommene und niemals vorzeigbare Dinge metaphysischer Art vorzustellen. Dieselben entwickelten sich dann zu den ebenso geheimnisvollen und unerfassbaren vollendeten metaphysischen Dingen der Formen. Bonaventura streift in seiner Ausdrucksweise nur noch leise an diese Vorstellung seines Lehrers Alexander von Hales an, wo er die *ratio seminalis* einer Knospe

[1]) Die Menschenseele natürlich ausgenommen.

[2]) II, 7. II, 2. 1. c.

vergleicht, aus der sich als ihre Blüte die Form entwickelt[1]). Er geht vielmehr darauf aus, die Begriffsbestimmungen der *ratio seminalis,* welche schon bei Alexander von Hales entsprechend sind, weiter zu entwickeln. Das führt ihn dann dazu, darauf zu verzichten, sie als wirkliche Dinge zu denken. Er ist genötigt, davon abzusehen, weil er es eben schon vorher bei Materie und Form getan hat. Jene hypostasierte erste Materie allein wäre imstande, da sie selber ein so dunkles und unangreifbares Ding ist, derartige metaphysische Samenkörner in sich aufzunehmen. Da nun für Bonaventura die erste Materie — abgesehen von jenem Gedankending der reinen Seinsmöglichkeit — ganz wie dem Aristoteles in der praktischen d. h. naturphilosophischen Verwendung immer schon ein irgendwie bestimmter Stoff ist, der noch weitere Seinsbestimmungen erhalten kann[2]), da ihm die Formen keine etwelchen Dinge, sondern eben substanziales Sein in dieser oder jener Gestalt sind: wie hätte er sich die *rationes seminales* irgendwie als wirkliche Dinge vorstellen können? Wie könnten da in dem so oder so bestimmten Sein irgendwelche unvollkommene Entitäten stecken, die sich noch dazu später zu substanzialen Seinsbestimmungen entwickeln sollten? Davon finden wir also bei Bonaventura kein Wort. Vielmehr weisen ihm seine Untersuchungen über die Zeugungsphysiologie den Weg zu einer ganz anderen Auffassung der *rationes seminales* und damit zu einem erheblichen Fortschritte. Er hatte, wie oben absichtlich ausführlich auseinandergesetzt worden ist, in den Anfangsstadien der Organismen eine dem Stoffe annexe und immanente wohlgeordnete Kraft entdeckt, aus welcher sich das vollständige Lebensprinzip entwickelt, oder welche dasselbe vorbereitet. Diese Kraft hatte er *ratio seminalis* genannt. Er findet nun, dass Augustinus alle in der Natur wirksamen Kräfte aktiver und passiver Art mit diesem selben Namen belegt[3]). Also muss er damit haben andeuten wollen, dass Kräfte es sind, welche neue Seinsbestimmungen hervorrufen, und dass solche Kräfte wohlgeordnet in der Natur vorhanden sind. Nun ist er aber auf der Suche nach etwas in der Natur, das selbst als eine positive Realität vorhanden ist, aber erst im Verlauf einer Entwickelung zu neuer Seinsbestimmung führe.

---

[1]) Vgl. auch II, 18. 1. 3. f. 2; IV, 43. 1. 4.

[2]) *Met.* V. 4, 1015 a 7—11; *Met.* IX. 7, 1049 a 24—27; vgl. auch Baeumker, Das Problem d. Mat. in der griech. Philosophie 258 Anm. 1.

[3]) Das bezeugt auch Thomas *S. Th.* I, 151. a 2.

So tat er denn den entscheidenden Schritt: die *rationes seminales* sind nicht irgendwelche metaphysische Samenkörner, sie sind überhaupt nicht Dinge, etwa Teile der neuen Formen, ein Etwas, woraus sie werden; das müsse man ja schon deshalb ablehnen, weil sich dann sofort die zweite Frage erhebe, woraus denn wieder dieses Etwas formiert sei, und des Fragens somit kein Ende käme [1]. Sie sind aber auch nicht irreal oder der Stoff selber. Sie sind vielmehr eine Disposition zu neuen Seinsbestimmungen an dem Stoffe. Sie sind eben Wirkungsmöglichkeiten desselben [2], d. h. Kräfte an dem Stoffe, welche, in Tätigkeit gesetzt, imstande sind, in gesetzmässiger Weise neue Seinsbestimmungen in demselben zu verwirklichen [3]. Die *rationes seminales* sind die gebundenen Kräfte der Natur, die in ihrer Entfaltung das Sein wechselnd bestimmen.

Somit ist der Begriff der *rationes seminales* klar bestimmt. Sie sind dem Stoffe innewohnende sinnreiche Kräfte, welche wohlgeordnete Seinsbestimmungen in ihm hervorzubringen imstande sind. Die *ratio seminalis* im allgemeinen ist also eine wohlgeordnete Kraft [4], welche zur Zeit gebunden im Stoffe ruht. Wird sie gelöst, so führt sie ihn zu irgendwelcher Seinsbestimmung hin, und ist darum selbst schon ein Anfang der neuen Form [5], das beginnende Sein dieser neuen Seinsbestimmung [6]. Was also von der neuen Seinsbestimmung, noch bevor sie selber existiert [7], der Anlage nach im Stoffe vorhanden ist [8], kann man selbst schon in gewissem Sinne eine Form nennen [9], freilich ist es erst eine Seinsmöglichkeit jener Bestimmung, und darum eine unvollständige Form [10]. Es ist aber eine reale Seinsmöglichkeit, denn es sind, wenn auch in gebundenem Zustande, jene Wirkungsmöglichkeiten [11] des Stoffes real vorhanden, welche die betreffende Seinsbestimmung herbeiführen können. Das Wesen der neuen Form ist also in jenem Stoffe schon in gewisser Weise verborgen angelegt [12]. Aus dieser Anlage kann dieselbe früher oder später aktuell entstehen [13]. Dabei kann sich diese neue Seins-

---

[1] II, 18. 1. 3. c. — [2] *Potentiae activae; vis activa* II, 18. 1. 3. ad 4.
[3] I, 48. 1. 1. op. 4; II, 1. I, 1. 1. f. 6; II, 7. II. dub. IV.
[4] II, 18. 1. 3. op. 3 u. 4. f. 4; II, 30. 3. 1. c.
[5] Petr. a. Tarant. II, 18. qu. 1. a. 3.
[6] II, 18. 1. 2. op. 2; vgl. August., *De Gen. ad lit.* VI. c. 11 n. 18
[7] II, 18. 1. 3. f. 1. — [8] II, 18. 1. 3. f. 5.
[9] II, 18. 1. 3. init.; II, 30. 3. 1. ad 5. — [10] II, 18. 1. 3. c.
[11] *Potentiae activae.* — [12] II, 7. dub. III u. IV; II, 15. 1. 1. ad 4.
[13] II, 18. 1. 3. ad 4.

bestimmung ihrem wirklichen Sein bereits näher oder ferner befinden[1]. Sofern sich dann jene gebundene Kraft in Tätigkeit setzt, gewinnt die neue Seinsbestimmung immer mehr an Verwirklichung, wächst oder fliesst ihrer Vollendung entgegen[2], wie die Rosenknospe der Blüte, und so wird die Form aus der realen Anlage zu wirklicher Seinsbestimmung[3].

5. Bonaventuras Lösung des Problems des Werdens. Damit scheinen nun wirklich alle jene Schwierigkeiten gelöst zu sein, welche sich einer befriedigenden Erklärung der natürlichen Kausalität in der Natur entgegenstellen wollten. Die Natur hat ihre wahre Kausalität behalten: sie bewirkt tatsächlich, dass das Sein neue Bestimmungen erhält. Und doch hat man dabei der Natur keine unmögliche Schöpferkraft zugeschoben[4]. Sie wirkt in gegebenen Kräften, in denen die Wirkung bereits der Anlage nach enthalten ist. Dieses Gegebene ist ferner ein Andersartiges und Erstes, was auf den ersten Blick keiner ferneren Erklärung zu bedürfen scheint. Jene Kräfte werden nämlich als der Natur ursprünglich eigen angenommen. Man hat also nicht eine Scheinerklärung gegeben, die eine Kette supplementärer Erklärungen nach sich zöge, die kein Ende nimmt. Man lässt zudem auch die Natur dabei ganz ihrer Eigenart entsprechend wirken. Aus der Anlage führt sie zum Sein hin. Ihre Wirkungsweise ist in Beziehung auf die Naturkräfte eine von aussen anregende, inbezug auf die sich aus den Kräften ergebenden Seinsbestimmungen eine innerlich in sie eingehende. Nähern sich einander zwei zur Verbindung geeignete Dinge, so ergreifen ihre Kräfte einander, werden dadurch frei und geben dem entstehenden neuen Dinge seine neue Seinsbestimmung. Die Eduzierung neuer Formen ist also nichts Unerklärliches. Ebenso erklärt sich dann sehr einfach ihr Verschwinden. Löst sich eben jene Verbindung, so treten jene Kräfte der Komponenten wieder in ihren gebundenen Zustand zurück, und damit verschwindet jene Seinsbestimmung, die sie in ihrem gegenseitigen Ergreifen hervorgebracht hatten. Darum vergeht aber jene Seinsbestimmung nicht in das Nichts, sondern sie tritt in die Anlage zurück, aus welcher sie sich entwickelt hatte.

---

[1] II, 13. 2. 3. ad 3.

[2] II, 15. 1. 1. c. — [3] II, 7. II, 2. 2. c.

[4] II, 7. II, 2. 1. op. sol. 6.

6. Die Beziehungen der *rationes seminales* zu den Universalien und göttlichen Ideen. Dass sich Bonaventura inbezug auf die *rationes seminales* von der scholastischen Art, Begriffe als Dinge zu fassen, freigemacht hat, ist ihm besonders anzurechnen, weil die scholastische Ideenlehre ihn sehr leicht dabei hätte festhalten können. Die *rationes seminales* hatten nämlich von jeher Beziehungen zu den Ideen der Dinge. So glaubte man u. a. zur Zeit Bonaventuras selbst, dass die *rationes seminales* die göttlichen Ideen von den Dingen seien, welche in ihnen einigermassen verkörpert wären und in der Natur verborgen lägen. Im kreatürlichen Werden wirkten sie sich alsdann zu den vollendeten Seinsbestimmungen aus. Hätte man sie dabei eben nicht als Dinge gedacht, so wäre wohl etwas im Sinne Bonaventuras darunter zu verstehen. In der gesetzmässigen Anordnung und Abwägung der Kräfte der Natur liegen ja tatsächlich die Ideen der Seinsbestimmungen, welche zur Vollendung kommen sollen, wie in Keimen verborgen. Die göttlichen Ideen von den Dingen jedoch selbst als irgendwelche Dinge zu denken und alsdann mit den *rationes seminales* in Eins zu setzen, dagegen wendet sich Bonaventura mit einschneidender Kritik. Zunächst sind ihm die losgelösten Ideen der Dinge überhaupt, um mit Aristoteles zu reden [1], entweder gar keine Dinge oder höchstens abstrakte Gedankendinge [2]. Es habe sich also mit ihnen wohl der Logiker oder Metaphysiker zu beschäftigen; mit nichten aber gehörten sie in das Gebiet der Naturphilosophie [3]. Nehmen wir aber wirklich einmal an, die Universalien lägen als etwelche metaphysische Samenkerne in der Natur verborgen, so könnten sie doch entweder keine Universalien oder nicht die *rationes seminales* im Sinne des heiligen Bonaventura sein. Das Universale nämlich muss schon die ganze Sache, deren Idee es ist, seinem ganzen Artcharakter nach enthalten [4]. Das aber ist bei der *ratio seminalis* unmöglich, welche ja erst die reale Anlage zu der Form der betreffenden Art ist. Denn wäre sie schon die vollständige Form dieser Art, so wäre ja nicht abzusehen, warum sie sich nicht sofort ganz und gar auswirke [5], da sie ja doch schon perfekt im Stoffe vorhanden sei. Es ist dies also nur eine verschleierte Rückkehr zu jener Ansicht, welche bereits weiter oben als unmöglich fallen gelassen wurde, dass die Formen aller Dinge allzeit vollständig

---

[1]) *De An.* I, c. 1. 402 b 7—9. — [2]) II, 18. 1. 3. f. 1. — [3]) II, 18. 1. 3. c.
[4]) II, 18. 1. 3. f. 3. — [5]) II, 18. 1. 3. f. 5. u. 6.

im Stoffe vorhanden seien. Mit anderen Worten, das Universale ist zu viel für die *ratio seminalis*. Es ist die ganze Form, während die *ratio seminalis* nur eine Anlage dazu sein kann. Es ist aber auch zu wenig, um mit ihr in eins gesetzt werden zu können. Denn das Universale ist nur eine Form. Eine solche aber kann nicht irgendwie in Bewegung gesetzt werden. Die *ratio seminalis* aber kann das; sie ist ja eine Wirkungsmöglichkeit [1]. Darum kann sie keine blosse Form sein, sondern muss schon irgendwie mit dem Stoffe wesentlich — nicht bloss innewohnend — verbunden gedacht werden [2]. Ausserdem führe diese ganze Hypothese zu allen jenen schon oben abgelehnten Absurditäten des extremen Realismus [3]. Man müsse dann in dem Stoffe auch nach den *rationes seminales* der Gattungen und nicht nur der Arten suchen. Ja, es sei dann eine *ratio seminalis* für die blosse Quantität, d. h. für das Körpersein, auch für die Qualität, d. h. für das Irgendeinkörpersein, und vieles andere ganz Undenkbare anzunehmen. Freilich sei nicht zu leugnen, dass die *rationes seminales*, wie sie Bonaventura auffasste, in gewissem Sinne [4]) ein Universale genannt werden dürften. Es sei nämlich wie beim Universale so auch bei ihr möglich, dass sie zu verschiedenen Dingen werde [5]). Dasselbe Spiel der Kräfte nämlich könne in seiner fortschreitenden Komplizierung nacheinander verschiedene Seinsbestimmungen hervorrufen. Dieselben seien also dann der Art nach verschieden und gingen dennoch aus Kräften hervor, welche ursprünglich in einfacher Form zusammengefasst dieselben waren. Somit gäbe es eine einzige *ratio seminalis* für der Art nach verschiedene Seinsbestimmungen [6]. Es könne eben eine Kräftekombination einmal unmittelbar diese bestimmte Seinsdifferenzierung hervorbringen [7], in ihrer weiteren Entwickelung aber jene andere [8]); davon wird noch zu reden sein.. Selbst wenn man eine Kräftekombination so genau bestimmen und umschreiben wollte, dass sie nur für die Hervorbringung einer einzigen Seinsbestimmung in Frage kommen sollte, so könnte auch diese *ratio seminalis* noch in gewissem Sinne ein Universale genannt werden. Es können nämlich jetzt und dann und noch ein andermal individuell verschiedene Dinge derselben Art aus ihr entstehen. Denn wenn die Dinge, die zu ver-

---

¹) *Potentia activa* s. vis.

²) II, 18. 1. 3. f. 4. — ³) II, 18. 1. 3. f. 5 u. 6. — ⁴) *Radicative.*

⁵) II, 18. 1. 3. c. — ⁶) II. 15. 1. 1. ad 4. — ⁷) *Ratio seminalis propinqua.*

⁸) *R. s. remota.*

schiedenen Zeiten aus derselben Kräftekombination entstehen, auch der Art und Gattung nach dieselben seien, so müssen sie dennoch notwendig jedesmal individuell verschieden ausfallen, weil von der bewirkenden Ursache, welche im gegebenen Falle das ruhende Spiel der Kräfte in Bewegung setzt, jedesmal etwas in das Resultat jener Kräfte bestimmend einfliesse [1]). Bonaventura hat auf diese Weise seine *rationes seminales* von dem unmittelbaren Zusammenhange mit den göttlichen Ideen und Universalien befreit und damit eine Quelle verstopft, aus welcher sehr leicht von neuem ihre Hypostasierung sich hätte ergeben können. Er gesteht selbst, dass ihm diese Loslösung eine rechte Mühe bereitet hat [2]), weil sich bei Augustinus immer noch Reste der alten Verbindung zwischen den beiden Begriffen vorfinden [3]). Wenigstens geht auch in diesem Punkte, wie in manchem anderen, die Terminologie des Augustinus durcheinander. Diese hat darum Bonaventura streng zu ordnen gesucht. Die göttliche Idee selbst nennt er Idealform [4]), die sie verwirklichende Seinsbestimmung in der Welt natürliche Form [5]). Die auf Verwirklichung einer Form hingeordnete Tätigkeit wird in Gott geregelt durch die *ratio causalis*, was natürlich ein durchaus theologischer und abstrakter Begriff ist, der einer näheren Erörterung hier nicht bedarf. In der Natur aber wird jene Tätigkeit, welche auf Erzielung einer neuen Seinsbestimmung ausgeht, geregelt durch die *ratio seminalis*. Augustinus aber hatte alle jene Ausdrücke durcheinander gebraucht.

7. Die drei Eduktionsprinzipien der *rationes seminales*. Es erübrigt nun noch, etwas Ausführliches und Zusammenhängendes darüber zu sagen, in welcher Weise sich Bonaventura die Hervorbringung neuer Seinsbestimmungen denkt, die sich aus den *rationes seminales* entwickeln sollen [6]). Welchen Anstoss müssen jene Kräfte erhalten, um sich in Tätigkeit zu setzen und so jene neue Seinsbestimmung hervorzubringen? Bonaventura ist auch dieser Frage, wie so vielen anderen wichtigen Dingen, nicht in einer einheitlichen Untersuchung näher getreten. Vielmehr versucht er es gelegentlich und darum natürlich, wie es der jeweilige Zusammenhang erheischte,

---

[1]) IV, 43. 1. 1. c.

[2]) II, 18. 1. 2. c. — [3]) *De Gen. ad lit.* V. u. VI.

[4]) *Forma idealis.* — [5]) *Forma naturalis.*

[6]) Dass Himmelskörper und geistige Substanzen hier nicht in Betracht kommen, vgl. oben.

von verschiedenen Seiten aus, dieselbe ihrer Lösung näherzuführen. Es zeugt dabei von der Geschlossenheit, welche seine Gedankenreihen in seinem eigenen Geiste hatten, dass diese verschiedenartigen Ansätze, welche sich manchmal auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen, sich bei sorgfältiger Vergleichung meistens zum wohlgeordneten Ganzen zusammenfügen. Es ist da zunächst der Gedanke vollständig auszuschliessen, als hätten die *rationes seminales* eine irgendwelche Selbstentwickelung. Gebundene Kräfte, was sie sind, bedürfen vielmehr immer eines Anstosses, um gelöst zu werden und in Tätigkeit zu treten. Wenn es darum auch heisst, die Natur wirke gemäss den *rationes seminales* [1]), oder sie bringe durch die ihr innewohnenden Kräfte neue Seinsbestimmungen hervor [2]), so wird zwar der eduzierende Anstoss nicht erwähnt, deshalb aber nicht für überflüssig erklärt. Vielmehr ist der oberste der drei Eduktionssätze des Bonaventura der alte aristotelische Satz, dass der Anstoss zur Hervorbringung einer Seinsbestimmung von einer anderen schon vorhandenen Seinsbestimmung, oder von mehreren ausgehen muss [3]). Die Natur hat zwar ganz im allgemeinen und überall das Bestreben, neue Seinsbestimmungen oder Formen hervorzubringen [4]). Die Tätigkeit aber, in der sie das erzielt, ist niemals eine immanente, sondern eine transeunte. Die Natur bewegt sich dabei nicht selbst; sondern eines in der Natur bewegt das andere. Eine bereits in Wirklichkeit vorhandene Seinsbestimmung bewirkt es, dass eine zweite, der Anlage nach in anderem vorhandene verwirklicht wird [5]). Die hervorbringende Form braucht dabei derjenigen, welche hervorgebracht werden soll, im allgemeinen durchaus nicht überlegen oder gleichartig zu sein. Das ist in den verschiedenen Kreisen des Seins ganz verschieden und wird durch den zweiten und dritten Eduktionssatz näher bestimmt, die noch zu besprechen sind. Eines aber ist immer erforderlich, dass nämlich die hervorbringende Seinsbestimmung nur erst der Anlage nach vorhanden ist, die hervorbringende aber schon wirklich da sei [6]). Die Eduktion neuer Formen geht also im allgemeinsten betrachtet immer von schon vorhandenen Formen aus. Darum heisst die Form nicht nur informierend [7]), soweit sie ihr eigenes Substrat innerlich bestimmt, sie wird auch formierend ge-

[1]) II, 8. 1. 2. 2. c.; II, 18. 1. 2. op. 5 u. 6; II, 18. 1. 3. op. 6.
[2]) II, 7. II, 2. 2. c. — [3]) II, 1. I, 1. 1. f. 3. sq.
[4]) II, 13. 3. 1. ad 6; II, 38. 1. 2. f. 4.
[5]) II, 30. 3. 1. c. — [6]) II. 15. 1. 1. ad 4. — [7]) *Informans.*

nannt [1]), sofern sie nach aussen hin Seinsbestimmungen verwirklicht oder verwirklichen hilft [2]). Deswegen ist es auch in einem gewissen Sinne wahr, dass die Form etwas Mitteilbares sei [3]). Man kann sagen, dass sie sich, wenn auch nicht immer in ihrer eigenen Art, nach aussen hin vervielfältigt [4]). Das geschieht aber eben nur, wenn der ihr nahegebrachte Stoff [5]) in seiner Weise dazu mitwirkt, sofern er nämlich die aktiven Kräfte zur Hervorbringung jener neuen Seinsbestimmungen enthält. Diese gebundenen Kräfte also setzt jene bewegende Form, wie schon oben gesagt wurde, in Bewegung, sodass sie in allmählicher Aktion die neue Seinsbestimmung hervorbringen. Darum könnte man auch die eduzierende Tätigkeit der Formen, wie Bonaventura an der einen Stelle bemerkt, eher eine adduktive nennen [6]). Das eigentlich bewirkende oder eduzierende Prinzip sind aber doch die *rationes seminales* selbst [7]).

Für das anorganische Seinsgebiet im besonderen gilt dann das zweite Eduktionsprinzip, welches die Eduktion der Formen näherhin zu bestimmen sucht. Es geht dahin, dass die Natur immer die höheren oder vollkommeneren Formen erstrebe [8]). Das bedeutet also dann, dass durch gesetzmässige Zusammensetzung des Einfachen immer vollkommenere Seinsbestimmungen durch jene Kräfte hervorgerufen werden, welche in der Zusammensetzung ihrer Substrate aus ihrer Gebundenheit frei werden. Somit liegen eigentlich schon in den Kräften jener durch die erste Form [9]) bestimmten körperlichen Materie sämtliche überhaupt möglichen Formen oder Seinsbestimmungen — mit Ausnahme der substanziell geistigen — verborgen [10]). Ja selbst die Formen der Bastarde oder Naturspiele [11]) und überhaupt alle Formen, die durch eine andersartige Zusammenordnung der natürlichen Kräfte jemals hervorgebracht werden können, liegen der Anlage nach in ihnen verborgen. In diesem Sinne wird jene zuerst geformte körperliche Materie ein Abgrund genannt [12]), weil eben in ihr unendlich viele Dinge der Möglichkeit nach verborgen lägen [13]). Die erstgeformte Materie also war mit Kräften begabt, aus deren gesetzmässigem Wirken sich allmählich jene Stufenleiter

[1]) *Formans.*
[2]) II, 8. I, 2. 1. f. 1. 2. c. — [3]) I, 19. II, 1. 2. c.; II, 3. I. 2. 3. in corp.
[4]) II, 37. II. dub. IV. — [5]) II, 30. 3. 1. ad 5. — [6]) II, 7. dub. III.
[7]) II, 7. II, 2. 2. c. II, 8. I, 2. 2. c.; II, 18. 1. 2. op. 5. 6; II, 18. 1. 3. op. 6.
[8]) Vgl. oben.
[9]) Vgl. oben. — [10]) II, 15. 2. 3. c. — [11]) II, 15. 2. 3. ad 5. 6.
[12]) *abyssus;* II, 13. 1. 1. f. 1. — [13]) II, 14. 1. 2. ad 6.

anorganischer Seinsbestimmungen ergeben musste, welche in den Namen Elementar-Mischungs- und Komplexionsformen gewöhnlich hintereinander aufgeführt werden. So finden wir es z. B. ausdrücklich ausgesprochen, dass die Elementarformen in ihrem Zusammentreten die Mischformen, welche höherer Art sind, eduzieren [1]. Man muss dann natürlich, wie bereits oben erwähnt ist, inbezug auf die einzelne Seinsbestimmung nähere oder entferntere *rationes seminales* unterscheiden, wie es auch die Herausgeber tun [2]. Im allgemeinen [3] ist jegliche Tätigkeitsmöglichkeit [4], jede gebundene Kraft im Stoffe ein *ratio seminalis* für alle Seinsbestimmungen, die sich irgendwann einmal aus dem sich immer weiter fortentwickelnden System der Kräfte ergeben können [5]. Je nachdem dann dieses Kräftespiel einem bestimmten Resultate desselben, also einer gewissen Seinsbestimmung, näher oder ferner steht, ist es eine nähere oder fernere *ratio seminalis* für diese bestimmte Form. In der entferntesten Weise ist also in allen Dingen die *ratio seminalis* zu allen Dingen: aus allen Dingen kann alles werden, wenn nur die nötigen Umstände dafür gegeben werden. So könnte z. B. durch einen langen Naturprozess auch aus Adams Rippe der Leib der Eva werden [6], wenn auch Gott diesen gewissermassen natürlichen Weg nicht gewählt habe, um Evas Leib zu bilden.

Das dritte Eduktionsprinzip endlich findet in dem Gebiete des organischen Seins und nur dort seine Verwendung. Es spricht aus, dass Gleiches von Gleichem eduziert wird [7]. Dabei ist aber festzuhalten, dass auch hier das Eduzierende, also hier das Lebensprinzip des zeugenden Tieres, nicht selbst das neue Lebensprinzip erzeugt, sondern wiederum nur adduzierend wirkt. Es hat die Kraft, die vorhandenen natürlichen Kräfte zu bewegen, sich in dieser bestimmten Weise auszuwirken, die ihrer eigenen Natur entspricht. Darum ist auch für Bonaventura die Konstanz der Arten nicht unmittelbar dadurch gegeben, dass die organischen Wesen von einander abstammen. Sie geht vielmehr in letzter Linie daraus hervor, dass die Naturkräfte konstant dieselben bleiben und darum immer die gleichen Seinsbestimmungen hervorrufen müssen, sobald sie in gleicher Weise zusammengeordnet wirken. [8] Aendert sich gewisser-

---

[1]) II, 7. II, 2. 2. ad 6.

[2]) Schol. 1. 2. zu II. 18. 1. 2. — [3]) *Large.* — [4]) *Potentia activa.*

[5]) II, 18. 1. 2. c.; II, 18. 1. 3. c. — [6]) II, 18. 1. 2. op. sol. 1.

[7]) *simile simili educitur;* vgl. auch II, 30. 3. 1. c. — [8]) II. 32. 1. 2. ad 6.

massen zufällig die Zusammenordnung der Kräfte, so entständen Spielarten und Bastarde[1]). Würde also durch Eingreifen höherer Gesetze jene gesetzmässige Zusammenordnung der Kräfte dauernd anders gruppiert, so müsste man folgern, dass alsdann trotz des Zeugungszusammenhanges zwischen den Generationen der Lebewesen die Konstanz der Arten einer dauernden Artsabänderung weichen müsste.

Eine störende Ausnahme von dem dritten Eduktionsprinzip macht im Systeme Bonaventuras die Annahme der Urzeugung, welche ihm wie den anderen Scholastikern von Aristoteles her geblieben ist. Es könnten nämlich, wie die Erfahrung lehre, unter dem Miteinfluss der Himmelskörper, welche übrigens bei aller Formeneduktion als Mitursache eine gewisse Rolle spielen, niedere Lebewesen auch durch das Wirken anorganischer Naturkräfte aus den *rationes seminales* hervorgebracht werden[2]). Heutzutage nötigt keine Erfahrung mit Bonaventura diese Ausnahme zu machen.

8. Die wahren Beziehungen der *rationes seminales* zum Weltschöpfer. Uebrigens hatte die Annahme jener Urzeugung bei den Scholastikern durchaus nicht den Zweck oder Erfolg, den notwendigen Zusammenhang zwischen Gott und Welt zu leugnen, oder den absoluten Charakter der Welt selber zu beweisen. Vielmehr finden wir auch bei Bonaventura eingehende Untersuchungen über jenen Zusammenhang Gottes mit den Vorgängen des irdischen Werdens und Vergehens und dadurch auch mit den *rationes seminales*. Bonaventura legt sich nämlich selbstverständlich auch die Frage nach dem Ursprung jener *rationes seminales* vor. Seine Antwort ist, dass Gott diese Kräfte geschaffen und in die Natur[3]) hineingelegt hat. Es ist nun die dem System Bonaventuras entsprechende und auch ausdrücklich von ihm ausgesprochene Ansicht[4]), dass schon bei der Schöpfung selber[5]) der Stoff mit Kraft begabt worden ist. Jene erstgestaltete Materie hatte ja, wie Bonaventura ausführt, als konsubstanziales Kraftprinzip ihre verschieden dichte Lagerung in sich.[6]) Wenn also auch Bonaventura an anderen

[1]) II, 15. 2. 3. ad 5. 6.
[2]) II, 7. II, 2. 2. ad 4; II, 8. 1, 2. 1. ad 5; II, 15. 1. 1. ad 4. c.
[3]) II, 7. dub. III. — [4]) II, 12. 1. 2. ad 2; II, 15. 1. 1. ad 1. c.
[5]) *Concreatum*. — [6]) Vgl. oben.

Stellen [1]) jene Kräfte, wie es scheint, durch einen eigenen Schöpfungsakt dem Stoffe eingegeben werden lässt, so kann das nur bedeuten, dass man wenigstens in Gedanken streng den Stoff von den Prinzipien seiner Tätigkeit unterscheiden kann; Bonaventura lehrt also ausdrücklich, dass auch die Kräfte, das zweite Prinzip des Ursprunges der Dinge [2]), durch Schöpfung ins Dasein getreten seien, als ein Prinzip der Tätigkeit, welches auf Verwirklichung neuer Seinsbestimmungen hingeordnet und dem Stoffe nicht akzidentell, sondern konsubstantial ist [3]).

Es ist wiederum die Urzeugung, welche ihn auch in diesem Punkte in Schwierigkeiten und Unklarheiten hineinführt, welche allerdings mehr auf theologischem Gebiete liegen, zur Beleuchtung der Sache jedoch mit Nutzen hier herangezogen werden dürften. Sie macht ihm den Zeitpunkt zweifelhaft, in welchem die *rationes seminales* von Gott dem Stoffe einerschaffen worden seien. Es ist nämlich nicht recht erfindlich, warum jene Urzeugung niederer Lebewesen nicht schon früher, sondern erst nach dem fünften Schöpfungstage eingesetzt habe, wenn nämlich schon vorher die *rationes seminales* für jene Tiere vorhanden waren. Denn die Mitwirkung der Himmelskörper war ja ebenfalls schon vor dem fünften Tage möglich. Es wurde ihm darum zweifelhaft, ob nicht etwa die *rationes seminales* für jene niedere Welt von Lebewesen erst am fünften Tage geschaffen worden seien [4]). Aber er merkt wohl selbst, dass diese Annahme bei seinem Begriffe der *rationes seminales* leicht zu bedeutenden Schwierigkeiten führen könnte. Denn es ist interessant zu sehen, wie er sofort hinzufügt, vielleicht seien auch jene *rationes seminales* zwar längst vorhanden gewesen, aber erst mit dem fünften Tage in Wirkungsmöglichkeit versetzt worden [5]). Er hat also versucht, die Schwierigkeit doch noch im Rahmen seines Systemes zu beseitigen. Die folgerichtige natürliche Entwickelung der Kräfte war, so meint er, vor dem fünften Tage noch nicht so weit vorgeschritten, dass sie die Urzeugung hätte ermöglichen können. Es waren nur erst *rationes seminales* im entfernteren Sinne für jene niederen Lebensprinzipien vorhanden.

Es fragt sich endlich, in welcher Art sich Bonaventura die Mitwirkung Gottes bei der Hervorrufung neuer Seinsbestimmungen

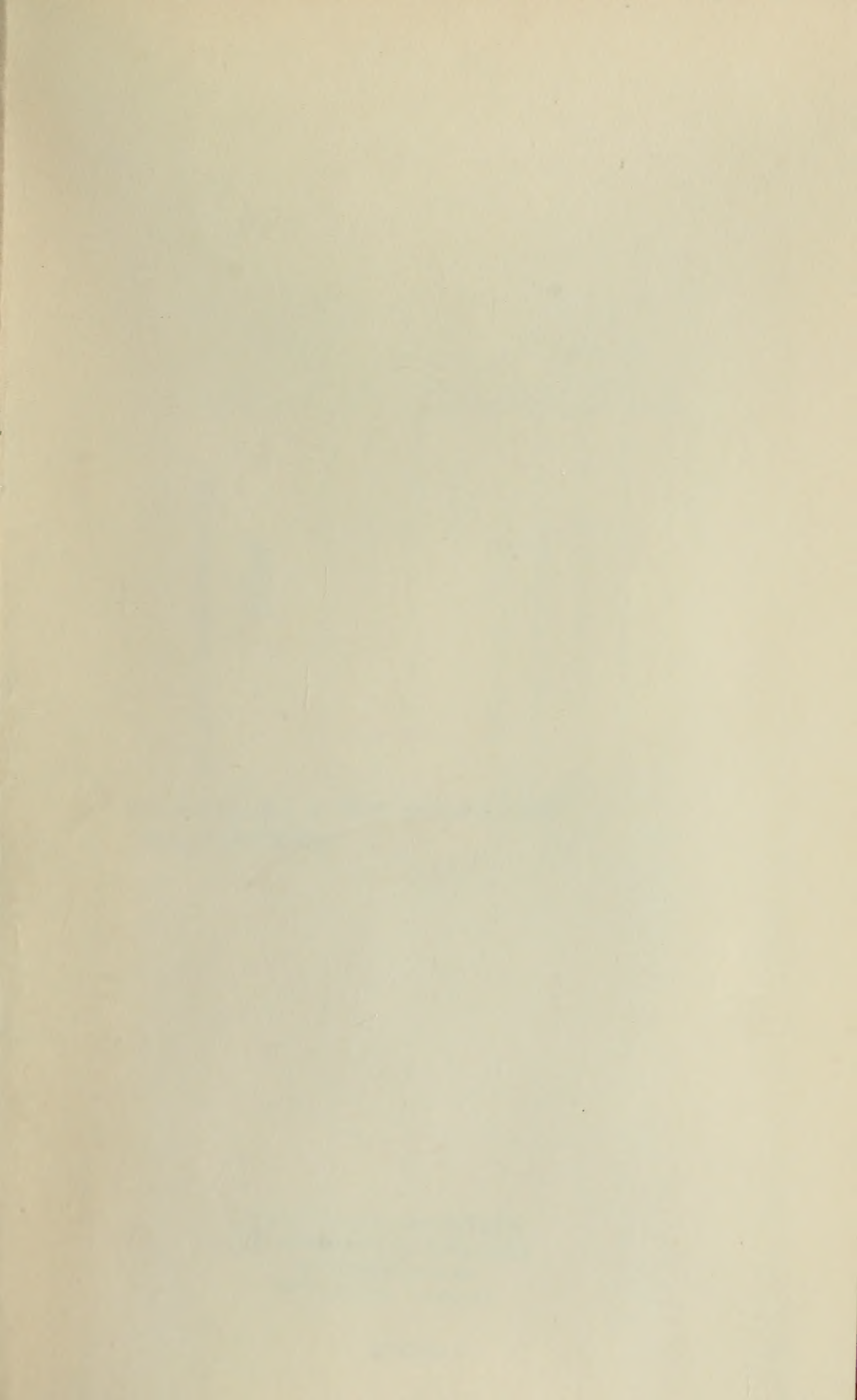
---

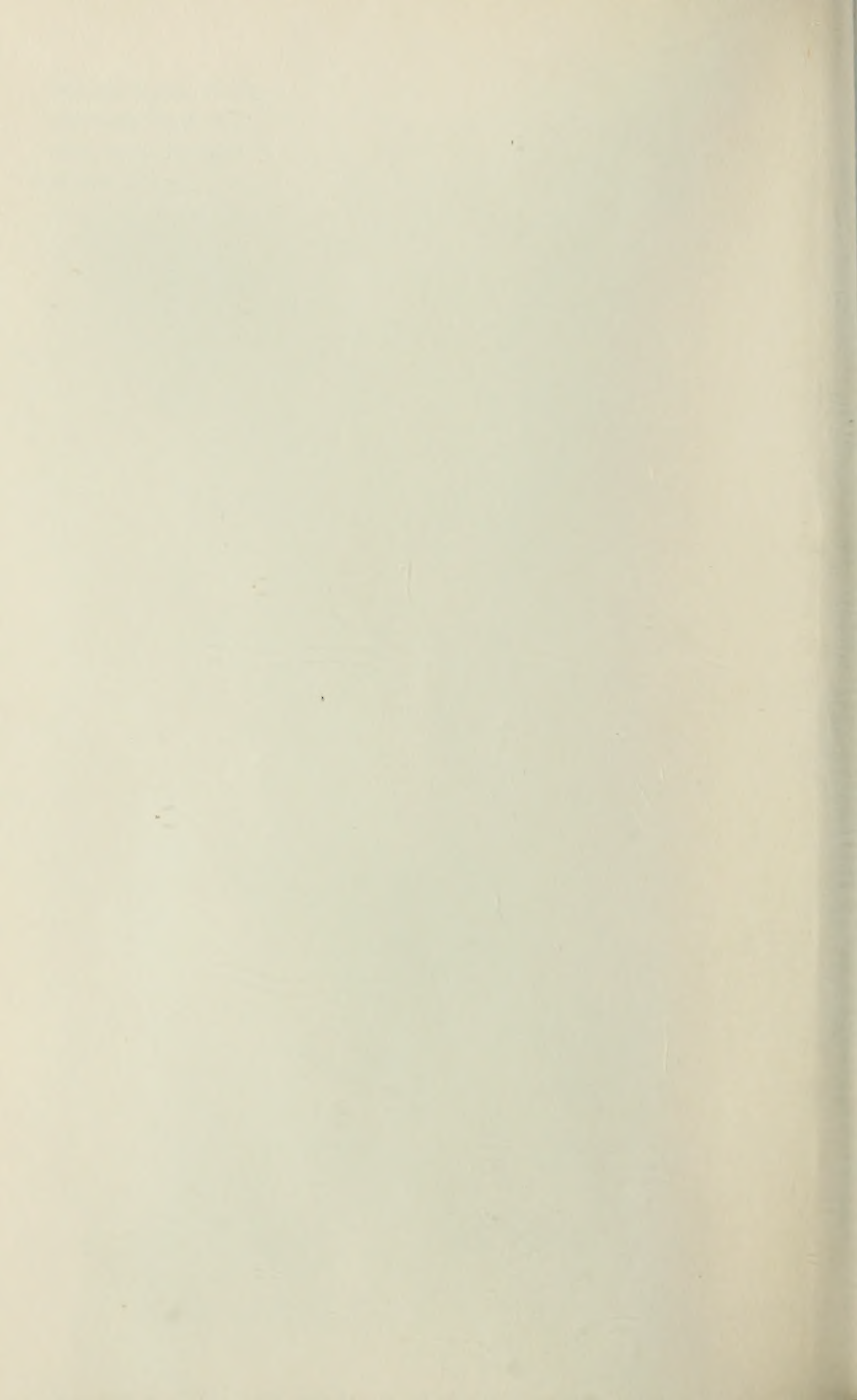
[1]) II, 8. 1, 2. 1. c.; II, 15, 1. 1. ad 4. — [2]) schol. 1. zu II, 18. 1. 2.
[3]) II, 15. 1. 1. c.
[4]) II, 15. 1. 1. ad 3. — [5]) *Ibid.*

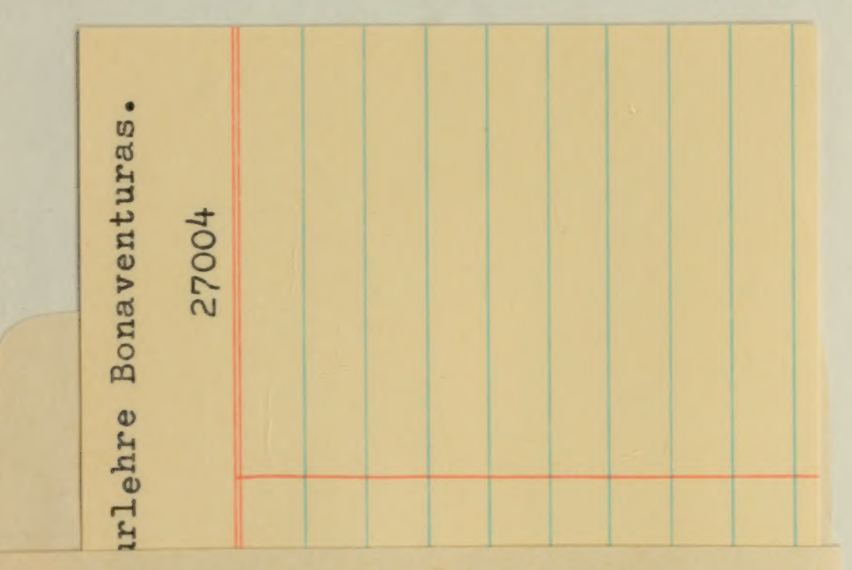
denkt. Er hält dabei ganz allgemein an den n... sätzen fest, welche sich aus dem philosophis... dachten Theismus der Scholastik ergeben. Auch d... veränderung ist sowohl in ihrer Bewirkung, als auch in i... gebnis [1] abhängig von Gott und kann darum nicht ohne seine Mitwirkung gedacht werden, ja muss eigentlich ganz und gar von ihm ausgehen. Gott wird also durch die Annahme gesetzmässiger Kräfte in der Natur, und sollten sie auch das ganze anorganische Gebiet aufbauen und nachher von der Urzeugung anfangend in scheinbar selbständiger Entwicklung bis zu den vollkommensten organischen Seinsbestimmungen führen, keineswegs überflüssig [2]. Von ihm stammt nicht nur der Anfang, sondern auch die beständig fortfliessende Erhaltung alles dieses geschöpflichen Seins. Im Anfang hat er geschaffen, und er bleibt auch im weiteren Verlaufe beständig tätig [3]. Besser ausgedrückt, das geschöpfliche Sein, das seiner Natur nach unselbständig ist, kann, mag es in sich geordnet sein, wie es will, niemals ohne Beziehung zum Schöpfer gedacht werden, sondern fliesst in Sein und Tätigkeit beständig von ihm her [4]. Wie es dabei selbst in Sein und Tätigkeit beschaffen ist, hat für jene Abhängigkeit gar keine Bedeutung, solange es die Merkmale geschöpflichen und aus sich nicht notwendigen Seins nicht abstreifen kann. Somit sagt auch Bonaventura garnichts Genaues über die Art und Weise, wie er sich die ersten Organismen entstanden denkt. Jetzt entstehen sie durch Zeugung, das weiss er [5]. Dieselbe ist eine Verwirklichung natürlicher Wirkungsmöglichkeiten der Kräfte des Stoffes, das lehrt er ebenfalls [6]. Da nun die ersten Organismen nicht von anderen gezeugt worden sein können, müssen sie auf irgend eine andere Weise aus jenen selben Kräften, welche Gott in die Natur gelegt hat, entstanden sein [7].

[1] *In fieri et in esse.*
[2] II. 7. II, 2. 1. op. sol. 1 : II. 37. 1. 1 ; Thom., *De Pot.* q. 3. a. 7.
[3] II, 15. 1. 1. ad 1. u. 1. 6. — [4] II. 8. 1, 2. 2. c.: II. 15. 1. 1. ad 4.
[5] II. 15. 1. 1. c. — [6] Vgl. oben. — [7] II. 15. 1. 1. c.









Ziesché, K. - Die naturlehre Bonaventuras.

